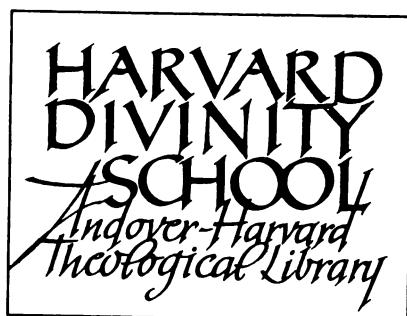

HARVARD
DIVINITY
SCHOOL
Andover-Harvard
Theological Library

HISTOIRE DE LA BIBLE

ET

DE L'EXÉGÈSE BIBLIQUE

JUSQU'À NOS JOURS.

PARIS,

CHEZ G. FISCHBACHER, ÉDITEUR,

RUE DE SEINE, 33.

HISTOIRE DE LA BIBLE

ET

DE L'EXÉGÈSE BIBLIQUE

JUSQU'À NOS JOURS,

PAR

L. WOGUE,

GRAND RABBIN, PROFESSEUR AU SÉMINAIRE ISRAÉLITE DE PARIS,
RÉDACTEUR EN CHEF DE L'*UNIVERS ISRAÉLITE*.



PARIS.

IMPRIMÉ PAR AUTORISATION DU GOUVERNEMENT

À L'IMPRIMERIE NATIONALE.

M DCCC LXXXI.

Walker fund.

AVERTISSEMENT.

Le volume que j'offre aujourd'hui au public n'avait pas, dans sa conception première, la prétention d'être un livre. Simple manuel destiné à mes élèves du séminaire israélite de Paris, il n'avait d'autre but que de compléter pour eux l'étude de la Bible et de ses commentaires en leur en traçant l'histoire raisonnée, depuis leur plus lointaine origine jusqu'aux temps actuels.

Plusieurs savants, qui m'honorent de quelque estime, m'ont engagé à publier ces leçons. Ils ont pensé que la Bible, bien qu'éclose au sein du judaïsme, ne lui appartenait pas exclusivement; que, monument religieux, elle intéressait d'autres croyants encore, monument historique et littéraire, d'autres savants et d'autres lettrés que ceux de la race israélite.

Encouragé par les conseils de ces illustres amis, et aussi par les suffrages du Comité qui a jugé mon œuvre digne des presses de l'État, je livre cet humble travail à la publicité.

Je ne crois pas nécessaire d'en développer ici l'économie : la *Leçon préliminaire* ci-après, la table des matières qui termine l'ouvrage, en font connaître suffisamment le but, l'ordonnance générale, les principaux détails, et me dispensent d'y insister.

Quant à la classe de lecteurs à laquelle ce livre est sur-

tout destiné, il est à peine besoin de dire qu'il ne s'adresse ni à ce qu'on nomme les gens du monde, ni aux savants de profession, j'entends ceux qui connaissent à fond l'hébreu et la Bible, la littérature rabbinique, l'exégèse sous toutes ses formes et dans ses différentes périodes, ainsi que les nombreux ouvrages relatifs à ces matières. Ce n'est pas pour eux que j'ai écrit, et je serais plutôt tenté de leur demander que de leur donner des leçons. Si toutefois les érudits en question, d'ailleurs peu nombreux en France, daignent me lire sans s'arrêter à l'étiquette du sac, peut-être y trouveront-ils maint aperçu nouveau, mainte révélation sur les choses ou sur les hommes, et ne croiront-ils pas avoir perdu tout à fait leur temps en parcourant ces pages.

Un témoignage posthume, hélas! mais bien flatteur, m'autorise à concevoir cette espérance. Cet excellent de Saulcy, dont l'archéologie et l'orientalisme pleurent la perte récente, avait eu quelque temps mon manuscrit entre les mains. « Vous m'avez enseigné, me dit-il un jour, une infinité de choses; je ne me doutais pas qu'il m'en restât tant à apprendre! »

Mais, encore une fois, ce ne sont pas les « spécialistes », comme on dit aujourd'hui, que j'ai eus principalement en vue, ce sont les savants et les lettrés (laïques ou ecclésiastiques, croyants ou libres penseurs) qui aiment la Bible et ne la connaissent pas assez, qui ne savent guère du Talmud que le nom, de l'hébreu que les éléments et moins encore, qui ont ouï parler de Maïmonide et d'Ibn-Ezra, voire peut-être de Saadyah et de Rachi (qu'ils appellent mal à propos *Jarchi*), mais qui ne se rendent compte ni de leurs mérites ni de leurs travaux, et qui ignorent jusqu'au nom de tant

d'autres grands esprits, philosophes, historiens, exégètes, grammairiens, poètes, éternel honneur du judaïsme et de l'humanité. Ceux-là me sauront gré, je l'espère, de leur apprendre ce qu'ils ne savent point ou ce qu'ils savent mal, de dissiper leurs erreurs ou leurs préjugés, de les initier aux trésors inconnus de la Synagogue, de faire enfin briller la lumière où ils n'apercevaient que de fausses ou de confuses lueurs.

Quelques lecteurs trouveront peut-être que dans certaines questions soulevées çà et là par les sujets que je traite, je n'ai pas fait une part assez large à la critique indépendante. Étant donnée l'origine de ce livre, la commune croyance du professeur et de ses élèves, il ne pouvait guère n'être pas orthodoxe. Mais la foi n'exclut pas la bonne foi, et je puis me rendre le témoignage d'avoir partout réservé ses droits à la vérité, de n'avoir esquivé aucune difficulté sérieuse, aucune objection fondée, et d'avoir résolument abandonné la tradition rabbinique (qui sur bien des points, d'ailleurs, n'est nullement obligatoire) toutes les fois qu'elle m'a paru incompatible avec les données de la science ou de l'histoire. *Amicus Talmud, sed magis amica veritas.*

Il me reste un mot à dire de certaines additions qui m'ont été demandées, et que la publication de mon travail a rendues nécessaires. Professé dans un séminaire israélite, s'adressant à des jeunes gens déjà familiers avec la Bible, le Talmud et, jusqu'à un certain point, la littérature juive en général, un pareil cours pouvait se dispenser de bien des explications. En passant du domaine de l'école dans celui du grand public, plus ou moins étranger à ces matières, il ne pouvait être bien compris qu'à la condition d'être minu-

tieusement clair. Je n'ai pas cru nécessaire, en général, de traduire les citations bibliques; la Bible, ou du moins ses traductions, sont à la portée de chacun. Mais tous les termes talmudiques ou d'hébreu moderne, tous les passages tirés du Talmud ou d'autres écrits rabbiniques, ont été soigneusement traduits, commentés au besoin; des notes nombreuses élucident tout ce qui est obscur ou insuffisant dans le texte; enfin, les mots hébreux répandus dans l'ouvrage, notamment les noms propres[1], sont transcrits en caractères latins, d'après le système indiqué au tableau suivant:

א	(*néant*)	ט	*t*	פּ	*p*
בּ	*b*	י	*y*	פ	*ph*
ב	*bh*	כּ	*k*	צ	*ṣ*
ג	*g*[2]	כ	*kh*	ק	*q*
ד	*d*	ל	*l*	ר	*r*
ה	*h*	מ	*m*[3]	שׁ	*ch*[6]
ו	*w*	נ	*n*[3]	שׂ	*c* ou *ç*
ז	*z*	ס	*s*[4]	תּ	*t*
ח	*ḥ*	ע	*esprit rude*[5]	ת	*th*

Ce tableau, comme on voit, ne se rapporte qu'aux consonnes. Quant aux points-voyelles, je n'exprime généralement les longues qu'à la syllabe accentuée (sauf la finale *ah*,

[1] Les plus connus conservent leur forme usuelle: *Moïse, Juda, Isaïe, Canaan, Jérusalem*, la *Cabale*, etc.; les autres sont rigoureusement orthographiés d'après l'hébreu.

[2] *Gh* avant *e, i*, où la lettre reste gutturale. La prononciation du ג et du ד *râpheh* est inconnue. Quelques Orientaux seulement donnent au ג *râpheh* l'articulation d'un *r* grasseyé, comme le *rhaïn* arabe.

[3] N'a jamais le son nasal.

[4] Toujours dur: מוסף *mousâph* = *mouçâph*.

[5] Avant ou après la voyelle: עֶבֶד *'ébhed*, שְׁמַע *chema'*, שָׁמֹעַ *chamôa'* (*a* furtif).

[6] Son chuintant comme le *sch* allemand et le *sh* anglais.

où l'indication m'a semblé inutile). Ainsi, הָאָרֶץ = *haâreṣ*, הַפְטָרוֹת = *haphtarôth.* — Le *qibbouṣ* (ֻ) est représenté par *ou* bref et non, comme le veulent plusieurs hébraïsants, par *u.* — Le *chewa* quiescent est nul, le *chewa* mobile est exprimé par l'*e* muet. Les *ḥataph* sont écrits simplement *a, é, o.*

Il ne sera pas inutile de joindre ici, pour certains lecteurs, la clef des principales abréviations, bien qu'elles soient, en général, fort usitées :

b. signifie *ben* (fils de).
cf. — conférez.
l. c. — *loco citato.*
op. cit. — *opere citato.*
R. — Rabbi (quelquefois Rabbân, Rabb).
tr. — traité (talmudique).
v. — verset.

ס' — סֵפֶר.
ר' — רַבִּי, quelquefois רַבָּן, רַב.

FAUTES ET OMISSIONS.

Page 3, ligne 4 : nous, *lisez* vous.

Page 3, ligne 14, *lisez* Geiger et Luzzatto.

Page 94, ligne 19 : *la dernière pierre du monument,* ajouter en note : C'est peut-être en ce sens qu'il faut expliquer la parole du Talmud (*Yômâ,* 69 *b*) : למה נקרא שמן אנשי כנה"ג שהחזירו עטרה ליושנה «Pourquoi les a-t-on appelés *Membres de la* GRANDE *Synagogue?* Parce qu'ils ont rendu à la Couronne son ancien éclat», — c'est-à-dire qu'ils ont restitué le texte biblique dans son intégrité.

Page 126, ligne 22 : Nakdân, *lisez* Naqdân.

Page 188, note 2, *ajoutez : Pesaḥîm,* 54 *a.*

Page 244, ligne 27 : מִזְרַח, *lisez* מִזְרָח.

Page 245, note 2 : ḥaddjâdj, *lisez* Ḥadjâdj.

Page 308, note 3 : Les traductions mentionnées dans cette note se rapportent au *Vindiciæ Judæorum.* Il convient de citer également la pièce jointe à l'*Humble adress* (*Declaration to the Common-wealth of England*), et où Manassé expose à la République anglaise les motifs de sa démarche. Cette pièce importante, publiée pour la première fois *in extenso* par le *Jewish Chronicle* (novembre-décembre 1859), a été traduite en allemand par M. Kayserling (à la suite de la Biographie de Manassé, 1861).

HISTOIRE DE LA BIBLE

ET

DE L'EXÉGÈSE BIBLIQUE

JUSQU'À NOS JOURS.



LEÇON PRÉLIMINAIRE.

Nous commençons aujourd'hui un double cours d'Introduction à l'étude de la Bible et d'Histoire de l'Exégèse. Avant d'entrer en matière, il me paraît utile de donner quelques explications et définitions préliminaires qui auront pour but de bien déterminer l'objet de cette étude, afin d'en préciser les limites et de prévenir tout malentendu.

Ce qu'on est convenu d'appeler, dans les temps modernes, c'est-à-dire depuis le XVIe siècle, *Introduction* ou *Prolégomènes à l'Écriture Sainte*, n'est autre chose que l'étude raisonnée des différentes parties de la Bible, de leur origine, de leur valeur, des diverses vicissitudes qu'elles ont pu subir et des travaux de toute nature dont elles ont été l'objet. Qu'est-ce que la Bible? Quand et comment s'est formé ce recueil? Quelle est l'importance relative des livres qui le composent? Quels en sont les auteurs respectifs et quel est leur degré d'autorité, de crédibilité? Les textes nous sont-ils parvenus intacts, et par quel moyen? Sont-ils tous inspirés et le sont-ils au même degré? Enfin, quels sont les systèmes d'interprétation, les travaux critiques, herméneutiques, grammaticaux et littéraires auxquels ils ont donné lieu depuis Ezra jusqu'à nos jours?

Ces recherches sont ordinairement réunies sous le titre d'Introduc-

tion à l'Écriture; introduction *générale* ou *particulière*, selon qu'elles s'appliquent à l'ensemble de la Bible, qu'elles traitent des questions communes à toutes ses parties, ou respectivement propres à chacune d'elles.

A un autre point de vue, beaucoup plus important, nous pouvons encore diviser cette étude en deux parties distinctes : l'introduction *historique*, qui se borne à constater tous ces faits d'après les témoignages de la tradition religieuse ou les postulats de la croyance, et à ne tenir pour vrai que ce qui concorde avec eux; et l'introduction *critique*, qui applique à la Bible et à son texte le principe du libre examen, c'est-à-dire d'une investigation consciencieuse et sincère, mais entièrement indépendante, dégagée de toute préoccupation d'école ou d'église, de toute croyance préconçue; qui examine, en un mot, la Bible comme on ferait d'une œuvre humaine, justiciable du contrôle humain. Cette dernière méthode est celle de la *critique sacrée*, prise dans le sens absolu du mot.

Il va sans dire que cette méthode ne saurait être la nôtre; non que vous ne puissiez utilement l'aborder après la première, non qu'elle présente des dangers sérieux pour un croyant sincère, mais parce qu'elle offre un champ d'études et de méditations beaucoup trop vaste pour le cadre de l'enseignement classique. En nous bornant à la première, qui d'ailleurs n'exclut pas absolument la discussion, notre carrière sera encore assez longue et assez fructueuse.

Voici les points que nous traiterons successivement et d'une manière souvent sommaire, vu l'étendue du programme, mais, je l'espère, suffisante pour nos besoins : I. Histoire générale de la Bible : ses divisions, son contenu, sa langue, sa constitution définitive ou canonique, les manuscrits et les éditions partiels ou complets. II. Introduction à l'histoire de l'Exégèse : décadence de la langue hébraïque, les targoumîm, les Septante, etc.; la double méthode herméneutique, *pechat* et *derach;* les causes de l'influence prédominante du *derach* dans la première période. III. Histoire de l'Exégèse, divisée en *trois* périodes : 1° depuis la clôture du recueil biblique jusqu'à Saadyah (treize siècles); 2° de Saadyah à Abravanel (six siècles); 3° d'Abravanel à Mendelssohn (deux siècles et demi). — A la fin de cette étude, nous

consacrerons quelques leçons à l'histoire de l'Exégèse depuis Mendelssohn jusqu'à nos jours, et à une nomenclature raisonnée, mais rapide, des plus célèbres hébraïsants chrétiens.

Avant d'aborder cette étude, et pour nous mettre à même, soit de la traiter plus à fond, soit d'entreprendre ultérieurement et avec fruit les recherches de la critique sacrée, il ne sera pas hors de propos de vous présenter un aperçu bibliographique des travaux plus ou moins importants qui s'y rapportent. L'introduction à l'Écriture Sainte n'a encore été traitée *ex professo* par aucun écrivain israélite[1], mais on trouve un grand nombre de données intéressantes chez plusieurs de nos commentateurs de la Bible, notamment Ibn-Ezra, Abravanel, Mendelssohn et son école, Benzew, ainsi que dans la *Palestine* et divers autres écrits de Munk; ajoutez-y Zunz pour les derniers livres du Canon, et Luzzatto sur une foule de questions diverses. Celui qui s'en est, parmi nous, occupé le plus spécialement est le célèbre Azaryah de' Rossi, qu'on peut appeler à bon droit le père de la Critique sacrée dans le judaïsme, et qui, dans son *Meór ʿênayim*, a élucidé une foule de questions chronologiques, historiques, archéologiques, littéraires et autres, relatives à la Bible et au Talmud. La littérature chrétienne est beaucoup plus riche en ouvrages de ce genre, dont quelques-uns sont d'une haute utilité pour nous, quoiqu'ils ne soient pas écrits à notre point de vue et que plusieurs même ne s'inspirent pas d'un respect absolu pour les principes de leur propre église. La plupart de ces travaux roulent sur l'Ancien comme sur le Nouveau Testament. Je citerai principalement et par ordre de dates : la *Bibliotheca sacra* de Sixte de Sienne (*Sixtus Senensis*, 1566), souvent réimprimée et qui resta longtemps classique; Hottinger, *Thesaurus philologicus* seu *Clavis Scripturæ sacræ* (1649); Louis Cappel (*Critica sacra*, etc., 1650), l'un des plus célèbres adversaires de l'antiquité des points-voyelles; les *Prolegomena* insérés dans la Polyglotte de Bryan Walton (1657, publiés depuis séparément: 1723 et 1777), recueil de dissertations très remarquables, très complètes dans leur brièveté, et où la science moderne trouverait peu à corriger; Richard Simon, *Histoire critique du Vieux Testament*

[1] Il faut en excepter toutefois la *Praktische Einleitung* de feu Léopold Lœw; œuvre de mérite, mais incomplète et trop sommaire.

(Paris, 1678), ouvrage qui a fait époque autant dans la vie de l'auteur, à qui il suscita des polémiques très vives et des persécutions violentes, que dans la science, qu'il fit entrer dans une voie nouvelle et féconde, mais souvent hardie jusqu'à la témérité; Huet, évêque d'Avranches, *Demonstratio evangelica* (1681), où il traite spécialement de l'authenticité des livres bibliques; le P. Lamy, de l'Oratoire, *Apparatus ad Biblia sacra* (1687; en latin, puis en français), ouvrage généralement bon, mais sommaire, et consacré également à l'archéologie biblique; dom Calmet, *Dissertations qui peuvent servir de prolégomènes de l'Écriture Sainte* (1715 et 1720), ouvrage traduit en plusieurs langues, et où se révèle plus d'érudition que de saine critique. — Une nouvelle ère a été inaugurée dans la science par J. Gottlob Carpzov, dans son *Introductio ad libros canonicos Veteris Fœderis* (1721) et dans sa *Critica sacra* (1728). On peut dire qu'il a fait école et qu'il a inspiré de son esprit indépendant, mais sage et mesuré, la plupart des rationalistes allemands modernes : tels sont J. Godefroi Eichhorn, dont l'introduction (*Einleitung ins Alte Testament*, 3 vol., 1780-1783, 2[e] éd. 1790) est un ouvrage capital et justement respecté, malgré quelques erreurs; J. Dav. Michaëlis, *Einleitung in die göttlichen Schriften des Alten Bundes* (1787), ouvrage resté incomplet et qui n'embrasse que le Pentateuque et le livre de Job; Jahn, *Introductio in libros sacros Veteris Fœderis* (1814), qui n'est qu'un abrégé, comme il le dit lui-même, mais un abrégé substantiel, plein de science et d'observations utiles.....

Ce sont là les travaux les plus importants et les plus célèbres qu'a fait naître, dans les trois derniers siècles, la science à laquelle j'essayerai de vous initier, en vous en faisant connaître du moins les principaux linéaments, et en me renfermant toujours, autant que possible, bien entendu, dans le domaine du judaïsme, de son histoire, de sa littérature et de ses traditions.

PREMIÈRE PARTIE.

HISTOIRE GÉNÉRALE DE LA BIBLE.

Nous avons d'abord à nous occuper de la Bible considérée en elle-même, je veux dire dans sa forme et son aspect matériels. Au point de vue moral et religieux, comme aussi sous le rapport esthétique, je n'ai rien à vous dire que vous ne sachiez d'avance, soit comme Israélites, soit comme littérateurs. Qui ne sait que ce livre est la base de toutes les croyances du monde civilisé et en particulier de la croyance juive? que c'est le dépôt de notre foi, de nos espérances, de notre histoire primitive et de celle même du genre humain? que c'est le texte révéré dont le Talmud et le *Choulḥan'-ʿAroukh*[1], d'une part, le Midrach et la prédication, de l'autre, ne sont que les fidèles commentaires? qu'elle est, humainement parlant, une mine féconde et la plus antique de toutes, pour la philosophie pratique, la législation, la poésie, l'archéologie et l'histoire des vieux âges, et que sa littérature est restée le modèle et le désespoir de toute littérature? Développer devant vous toutes ces vérités serait prêcher des convertis et perdre le temps en déclamations superflues. Il ne s'agit pas pour nous de célébrer le monument, il s'agit seulement de le décrire; tâche moins poétique assurément, mais plus utile et plus instructive.

On sait que le recueil biblique se compose de vingt-quatre livres, et le Talmud le nomme par cette raison כ"ד ספרים[2] ou, par un terme

[1] Code mosaïco-talmudique en quatre parties, rédigé par le rabbin Joseph Caro au XVIe siècle.

[2] «Les vingt-quatre livres.»

abréviatif, הספרים. Il l'appelle également ספרי קדש[1], כתבי קדש[2], כתוב ou מקרא[3]. L'expression אוריתא ou תורה שבכתב[4] ne s'applique exclusivement ni à la Bible, ni même au Pentateuque dans son ensemble, mais seulement à sa partie législative, je veux dire aux dispositions légales contenues plus ou moins explicitement soit dans la Bible en général, soit surtout dans les livres de Moïse.

Il est bon de dire aussi un mot des dénominations extra-synagogales. Les Caraïtes, dont nous parlerons plus tard avec quelque détail, donnent en outre à la Bible le nom de תעודה (= עדות), c'est-à-dire «la loi, le commandement» (d'après *Is.*, VIII, 16, 20), ce qui s'appliquerait mieux au Pentateuque. — Les Samaritains, qui sont moins une secte qu'une peuplade pseudo-juive, ne possèdent et ne connaissent que le Pentateuque, qu'ils nomment comme nous la *Tôrah*, mais dont le texte offre avec le nôtre des différences nombreuses et souvent considérables; ils ont encore un livre de *Josué*, chronique qui paraît avoir été composée au XIII[e] siècle et qui n'a de commun avec notre *Josué* que le titre. — Quant aux noms vulgaires, je citerai seulement ceux-ci : l'*Écriture Sainte* ou la *Sainte Écriture*, traduction de כתבי קדש; la *Bible*, traduction altérée du pluriel grec *τὰ βιβλία*, qui n'est lui-même que la copie de l'hébreu הספרים, et que les uns expliquent elliptiquement (en suppléant *ἅγια*, *Biblia sacra*), les autres comme un substantif d'excellence (*κατ' ἐξοχήν*); enfin l'*Ancien Testament*, par opposition au Nouveau. Le mot «Testament», comme le grec *διαθήκη* dont il est la traduction, signifie ici par extension «alliance», et le *Nouveau Testament* n'est autre chose que le ברית חדשה[5] de Jérémie

[1] «Les Livres saints.»

[2] «Les Écrits saints.» On lit communément כְּתָבֵי; on doit prononcer כִּתְבֵי, comme l'a démontré Luzzatto.

[3] «L'Écriture; — la Lecture.» Comp. à ce dernier le *Qorân* des Musulmans.

[4] «La Loi; — la Loi écrite.»

[5] «Alliance nouvelle.» Voir sur cette expression, outre les commentateurs israélites : Saadyah, *Croy. et Opin.*, liv. III (ch. VIII de l'éd. Benz.).

(xxxi, 31), comme le fait ressortir l'apôtre Paul dans l'Épître aux Hébreux[1]. C'est à tort et inconsidérément que plusieurs Israélites emploient ce terme d'« Ancien Testament », qui est, on le voit, chrétien d'origine comme d'intention. Notre Testament, à nous, n'est ni ancien ni nouveau, il est unique et de tous les âges.

Passons aux Divisions de la Bible. On sait que la Synagogue, et, à son imitation, l'Église, divisent ce saint recueil en trois parties, savoir : תורה « la *Loi* », plus exactement la *Doctrine* (de Moïse); נביאים « les *Prophètes* » (autres que Moïse et que les écrivains inférieurs qui figurent dans la troisième partie); enfin כתובים, rarement כתבי קדש [2], litt. « les *Hagiographes* ou les *Écrits saints* », qu'il ne faut pas confondre avec l'*Écriture sainte*. כתובים est elliptique (pour כתבי קדש), ou peut s'expliquer simplement : « les Écrits » autres que ceux qui forment les deux premières parties[3]. Ces trois parties sont souvent exprimées par les abréviations תנ"ך (תורה נביאים כתובים), ou plus rarement אנ"ך (אוריתא נביאים כתובים, surtout dans le langage de la Massorah). On trouve quelquefois aussi cette sainte trilogie désignée par תורה נבואה חכמה « la Doctrine, la Prophétie et la Sagesse ». Si cette dernière qualification est insuffisante, puisqu'elle ne convient qu'à une partie des Hagiographes, par contre celle de כתובים est vague et manque de précision; il faut avouer, du reste, que, vu le caractère hétérogène de cette partie, il est difficile de lui attribuer un titre exact. Il en est à peu près de même des נביאים, comme nous le verrons bientôt. Enfin, les Prophètes, seuls ou réunis aux Hagiographes, sont souvent aussi désignés dans le Talmud par la dénomination de דברי קבלה, הקבלה,

[1] viii, 8; cf. *Matth.*, xxvi, 28, et la *IIe Ép. de Paul aux Corinthiens*, iii, 14, où l'on rencontre, pour la première fois, croyons-nous, la dénomination d'*Ancien Testament.*

[2] Cette expression, comme on l'a vu plus haut, désigne ordinairement, dans le Talmud, la Bible entière.

[3] Cf. *Préf. de l'Ecclésiastique*, par J. ben Sira : τὰ λοιπὰ τῶν βιϐλίων. Philon (*De vita contempl.*) les appelle τὰ ἄλλα.

que plusieurs expliquent : Enseignement, Instruction; d'autres: Transmission (divine), c'est-à-dire Inspiration [1].

J'ajouterai ici une observation qui pourra paraître paradoxale, mais qui repose au moins sur des apparences assez spécieuses. La division de la Bible en תורה נביאים וכתובים n'est pas immémoriale dans le judaïsme; elle ne peut nécessairement remonter plus haut que l'époque de la clôture du canon, dont nous parlerons ci-après. On sait qu'elle se base sur la sainteté et l'autorité relatives des livres qui y figurent, et qui ont été écrits sous une inspiration progressivement décroissante: la Tôrah, sous l'inspiration directe ou immédiate, dite la «dictée» de Dieu; les Prophètes, sous l'inspiration indirecte, mais supérieure; les Hagiographes, sous une inspiration inférieure, dite רוח הקדש «esprit saint». A ce point de vue, la division est très logique, et l'on conçoit qu'elle ait régné sans partage dans la Synagogue; mais y a-t-elle régné dans l'origine? J'ai quelques doutes à cet égard, quand je lis dans le tr. *Sôpherîm* (ch. XVIII, § 3): בכל מקום מקדימין דברי קדושה לדברי קבלה [2], et surtout quand j'observe un ordre différent dans l'un des plus anciens monuments de la Synagogue, le *Mousâph de Rôch ha-chânah* [3], qui porte le cachet évident des אנשי כנסת הגדולה [4]. Dans les formules dites מלכיות זכרונות שופרות, qui figurent dans cette prière, nous voyons les citations bibliques se succéder chaque fois sous cette forme: ככתוב בתורתך, ובדברי קדשך וכו׳, ועל ידי עבדיך הנביאים וכו׳ [5];

[1] Voy. Zunz, *Gottesd. Vortr.*, p. 43, 44 (note *a*).

[2] «En toute circonstance, on récite les paroles de la Sainteté (les versets des Hagiographes) avant les paroles de la Prophétie.» Voy. ce que nous avons dit ci-dessus, à cette page, sur le sens du mot קבלה.

[3] Prière importante du rituel judaïque.

[4] «Membres de la Grande Synagogue» ou mieux «du Grand Synode», assemblée qu'on fait remonter jusqu'à Ezra et dont nous reparlerons plus d'une fois. Voy. Munk, *Palestine*, p. 479.

[5] «Ainsi qu'il est écrit dans ta *Loi*... — Et dans les paroles de ta *sainteté*... — Et par tes serviteurs, les *prophètes*...»

ainsi, la Loi, les Hagiographes, les Prophètes. Cet ordre est constant, invariable, et on pourrait en conclure qu'il fut le premier en vigueur, et n'a été remplacé par l'autre qu'en raison de la supériorité logique de ce dernier[1].

Voici maintenant les *subdivisions* ou le contenu respectif de ces trois parties :

I. La Tôrah se partage en cinq livres[2], dont les noms usuels, en hébreu et en langue vulgaire, sont empruntés d'une part à l'un des premiers mots de chaque livre, et de l'autre à la traduction des Septante (*γένεσις, ἔξοδος, λευιτικόν, ἀριθμοί, δευτερονόμιον*). J'ajouterai seulement que nos anciens docteurs paraissent leur avoir donné d'autres noms, bien plus rationnels que les nôtres, et qui présentent une frappante analogie avec ceux des Septante. Ceux qui subsistent encore dans le Talmud et le Midrach sont : pour la Genèse, ספר יצירת העולם « le livre de la création du monde » ; pour le Lévitique, תורת כהנים « la doctrine des prêtres » ; pour les Nombres (qu'on a longtemps appelés, non במדבר, mais וידבר, au témoignage du Midrach rabba, de saint Jérôme, etc.), חומש הפקודים « le volume du dénombrement » ; enfin, pour le Deutéronome, משנה תורה « la répétition de la loi ». Il est probable, d'après cela, que l'Exode s'appelait ספר יציאת מצרים « le livre de la sortie d'Égypte ».

II. Les Prophètes se composent de deux parties, comprenant chacune quatre livres. La première, dite נביאים ראשונים « les premiers Prophètes », comprend *Josué*, les *Juges*, *Samuel* (deux livres)

[1] Voy. toutefois le Talmud, tr. *Rôch hach.*, f. 32. Cf. Pseudo-Rachi sur le tr. *Ta'anîth*, f. 15 *a*; Ottensosser, *Comment. sur Job*, x, 10, et *infra*, p. 93, 94.

[2] D'où la dénomination de חמשה חומשי תורה « les cinq volumes (*litt.* cinquièmes) de la Loi », dénomination qui répond à *Pentateuque*. Il y a aussi un *Heptateuque*; voy. notre traduction du Pentateuque, t. IV, p. 143, note 6; et *ibid.*, t. Ier, *Prélim.*, p. XLVII.

et les *Rois* (deux livres). Les Septante, Philon et la Vulgate comptent *quatre* livres des Rois, dont les deux premiers répondent à notre *Samuel.* — La seconde partie des Prophètes, dite נביאים אחרונים « les derniers Prophètes », comprend *Isaïe, Jérémie, Ézéchiel* et les *Douze petits Prophètes,* ces derniers formant un seul livre. Ce nom de « petits prophètes », bien entendu, ne préjuge rien sur le degré de leur inspiration, et indique seulement le petit nombre de prophéties qu'ils ont prononcées, ou du moins que la Synagogue a conservées. Je rappellerai à cette occasion un mot du Talmud (*Meghill.* 14 *a*) : « Israël a eu un grand nombre de prophètes, deux fois autant que la population sortie d'Égypte[1]; mais on n'a consigné que les prophéties qui pouvaient être utiles aux générations futures. »

Il est aisé de voir que ce titre de נביאים « Prophètes » est assez impropre quant à la première partie; toutefois, il se justifierait jusqu'à un certain point par cette considération que ces quatre livres ont été, selon le Talmud (*Babhâ bathrâ,* 14-15), écrits par des prophètes, savoir : *Josué* et *Samuel,* par ceux dont ils portent le nom; les *Juges* par Samuel, et les *Rois* par Jérémie. Quant aux dénominations ראשונים et אחרונים, *premiers* et *derniers,* elles me paraissent avoir trait plutôt au placement canonique qu'à l'ordre chronologique; autrement, la plupart des « petits prophètes », contemporains des Rois, auraient dû figurer dans la même catégorie que ces derniers.

III. Les Hagiographes renferment onze ou douze ouvrages, les uns historiques, les autres poétiques ou moraux, diversement distribués selon les éditions, mais le plus ordinairement dans l'ordre

[1] Il y a là évidemment une de ces hyperboles familières au Talmud. Quoi qu'il en soit, il fixe au nombre de quarante-huit prophètes et de sept prophétesses ceux dont l'Écriture a conservé les noms. — Cf. *Séder 'olam r.*, ch. xx et xxi; *Khozari*, liv. Ier, n° 11.

suivant: Psaumes, Proverbes, Job; Cantique, Ruth, Lamentations, Ecclésiaste, Esther; Daniel, Ezra[1], Néhémie, Chroniques. Les trois premiers de ces livres se distinguent par une phraséologie particulière, plus concise et plus rapide en général que celle des autres livres de la Bible; c'est là, sans doute, ce qui a motivé pour eux un système prosodique différent, et ce qui les classe à part sous le nom de *livres métriques*, et en hébreu sous l'acrostiche de ספרי אמ"ת[2]. — Les cinq ouvrages suivants sont également résumés par un titre commun, celui de חמש מגלות « les cinq rouleaux », probablement parce qu'on les lit dans la synagogue à diverses époques, et qu'avant l'invention de l'imprimerie ils étaient écrits, dans ce but, sur des rouleaux analogues à celui de la Tôrah. Le plus important était celui d'*Esther*, le seul que nous ayons conservé sous cette forme, et qui s'appelle encore le *rouleau* par excellence, מגלה. Leur classement, qui n'est pas conforme, comme nous le verrons bientôt, à celui que donne le Talmud, semble avoir pour base l'ordre liturgique, auquel il correspond exactement. En effet, le *Cantique* est lu à la fête de Pâque, c'est-à-dire en nisân; *Ruth* à la Pentecôte, c'est-à-dire en siwân; les *Lamentations*, au jeûne d'ab; l'*Ecclésiaste*, dans la fête des Tabernacles, en tichri; et *Esther*, le Pourîm, au mois d'adar. On suit donc l'ordre de l'année religieuse, commençant à nisân. — Les *Chroniques* (que plusieurs savants, depuis Eichhorn, appellent *la Chronique*), divisées en deux livres, sont nommées par les Septante *Paralipomènes*, c'est-à-dire « les faits omis », parce qu'ils les considèrent comme suppléant aux récits des livres précédents, surtout de Samuel et des Rois; ce qui n'est pas rigoureusement exact. Enfin, *Ezra* et *Néhémie*, deux ouvrages distincts en réalité, sont considérés par le Talmud et par les anciens en général comme n'en formant qu'un seul. Les

[1] Vulgairement *Esdras*.

[2] Les autres s'appellent, à ce point de vue, כ"א ספרים, ou quelquefois א"ך ספרים, « les vingt et un livres ».

Hagiographes se composent ainsi de *onze* livres, qui, réunis aux *cinq* de Moïse et aux *huit* prophètes, forment un total de vingt-quatre et expliquent la dénomination de כ״ד ספרים «les vingt-quatre livres», mentionnée précédemment.

Je reviendrai tout à l'heure sur ce dernier point, qui appartient à l'histoire du canon des Écritures; mais auparavant je ferai remarquer que, indépendamment et à côté de la trilogie synagogale que je viens d'analyser et qui correspond au degré d'inspiration respective, il en est une autre, adoptée par quelques modernes et fondée sur le contenu même, sur le caractère intrinsèque des livres. Dans ce système, la Bible se divise en ouvrages: 1° *historiques* (la Tôrah, les premiers Prophètes, Ruth, Ezra, Néhémie, Esther et les Chroniques); 2° *prophétiques* (Isaïe, Jérémie, Ézéchiel, les Petits Prophètes et Daniel); 3° *poétiques* et *moraux* (les Psaumes, les Proverbes, Job, le Cantique, l'Ecclésiaste et les Lamentations). Les Proverbes et l'Ecclésiaste sont aussi dits *gnomiques* ou *gnomologiques*, c'est-à-dire sentencieux; joints à Job et aux livres apocryphes de la Sagesse et de l'Ecclésiastique, on les nomme les *livres sapientiaux*.

LE CANON DE L'ÉCRITURE.

Les vingt-quatre livres que nous venons d'énumérer forment ce qu'on appelle les livres *canoniques* de l'Écriture, par opposition aux livres *apocryphes*. Il est à remarquer que cette distinction, bien qu'elle nous importe à certains égards et que nous ayons à lui consacrer quelques développements, n'existe pas, en quelque sorte, dans la Synagogue; elle est d'origine chrétienne ou tout au moins hellénistique. Seulement, on a cru retrouver la qualification d'*apocryphes* dans les ספרים גנוזים[1] et בקשו לגנוז[2] du Talmud, et, ce qui est moins vraisemblable, dans les ספרים חיצונים «livres

[1] «Livres cachés.»

[2] «(Les docteurs) ont voulu cacher...»

extra-bibliques », qualification qui paraît avoir eu un sens beaucoup plus étendu. Le mot *canonique* n'a pas de correspondant hébreu [1], mais il consacre une idée importante. *Κανών* en grec veut dire *règle, norme* [2], et il s'applique à tous les livres qui ont été admis par la Synagogue d'une manière normale, c'est-à-dire officielle, comme sacrés et authentiques. L'authenticité tient à leur *texte,* la sainteté à leur *origine.* Par le texte, j'entends que les livres canoniques sont tous écrits dans la langue nationale [3] des Hébreux et se sont conservés en vertu d'une tradition sûre et constante; par l'origine, j'entends qu'ils émanent de Dieu même, soit directement comme le Pentateuque, soit indirectement comme le reste de la Bible. Un livre canonique, c'est donc un livre *inspiré* à un degré quelconque, et dont la forme est *authentique.* Tout ce qui ne réunit pas ces deux conditions est nécessairement apocryphe, et il peut l'être à divers degrés, comme il y a des degrés et une sainteté inégale dans les livres canoniques. Pour ne citer que deux exemples: le livre de Judith, dont le récit, d'ailleurs plein d'invraisemblances et d'erreurs, ne s'adapte bien à aucune époque de notre histoire, est un apocryphe du dernier ordre et peut être rejeté sans scrupule par les fidèles, comme il l'est par la critique moderne; tandis que le premier livre des Maccabées [4], qui paraît avoir été rédigé primitivement en hébreu, est un écrit d'une haute valeur, une source historique précieuse, à laquelle il ne manque peut-être, pour être révérée par la Synagogue, que de s'être conservée dans son texte primitif. Il est né probablement dans le judaïsme, mais il lui est revenu sous une forme étrangère, il lui a été rapporté

[1] Toutefois, on peut considérer קדוש (*saint*) comme l'équivalent.

[2] Ou encore Liste, Catalogue (des livres reçus). Voy. les acceptions successives des mots *canonique* et *apocryphe* dans Eichhorn, *Einleit.*, I, 16-17.

[3] L'hébreu ou le chaldéen, selon l'époque. Voir ci-après l'Histoire abrégée de la langue hébraïque.

[4] Communément *Machabées*, d'après l'hébreu מכבי, qu'on a diversement expliqué. Mais voy. Munk, *Palest.*, p. 495, note.

par des mains profanes, et dès lors il n'a plus pour nous une autorité irréfragable.

Une distinction semblable paraît avoir existé, dès le IVe siècle, dans l'église chrétienne, qui, tout en accordant aux apocryphes en général une plus grande valeur que ne faisait la Synagogue, les sépara toujours soigneusement des autres livres en appelant *Premier canon, Livres protocanoniques,* ceux-là seulement qui existaient en hébreu, qui formaient le canon des Juifs, du Christ et des apôtres, et *Deuxième canon, Livres deutérocanoniques,* ceux qui n'existaient pas ou n'existaient plus en hébreu, et qui par cette raison étaient réputés d'une sainteté moindre, quoique inspirés. Ces derniers ouvrages sont les suivants : Baruch, la Sapience ou Sagesse de Salomon, l'Ecclésiastique ou la Sapience de ben Sirach[1], Tobie, Judith, Ier et IIe livre des Maccabées, les Additions au livre d'Esther (ch. X, 4-XVI, 24), le Cantique des trois jeunes gens (*Dan.*, III, 24-90), Susanne, l'Histoire de Bel et du Dragon (*Dan.*, XIV). Ces ouvrages étaient reçus par plusieurs églises, non par toutes; un certain nombre passent, mais sans preuve suffisante, pour avoir été adoptés par les Juifs d'Alexandrie, et l'on sait que l'Ecclésiastique est souvent cité par le Talmud. Dans ce système, le nom d'*apocryphes* est réservé seulement à un petit nombre d'ouvrages, reconnus généralement par l'Église elle-même pour non inspirés; à cette série appartiennent les livres d'*Adam,* d'*Hénoch,* de *Mathusalem,* le IVe livre d'Esdras, l'Oraison de Manassé, le IIIe livre des Maccabées. La plupart ont péri, mais les trois derniers se trouvent encore dans la version alexandrine.

Revenons maintenant à l'histoire du Canon biblique juif, et tâchons de savoir quand et comment il s'est formé.

Je dois dire d'abord que, malgré la dénomination classique de כ״ד ספרים, la division de la Bible en «vingt-quatre livres» ne

[1] *Σοφία (Ἰησοῦ υἱοῦ) Σειράχ, alias Σιράχ*; dans le Talmud, בן סירא (ספר).

paraît pas avoir toujours existé dans le judaïsme. D'après des témoignages fort anciens et antérieurs au Talmud, tels que Philon et Josèphe, Origène et saint Jérôme, une première division, fort accréditée, comptait *vingt-deux* livres, pour faire cadrer le nombre des monuments de la langue avec celui des lettres qui la composent; dans ce système, le livre de Ruth était réuni à celui des Juges, et les Lamentations à celui de Jérémie. On parle aussi d'une division en *vingt-sept* livres[1], d'après l'alphabet complet du système *assyrien* ou *carré,* qui diffère du samaritain en ce qu'il y ajoute cinq finales. Mais je n'ai pas trouvé, pour cette division, de justifications suffisantes. Enfin, la division en vingt-quatre livres, qui ne paraît guère moins ancienne que la première, finit par prévaloir; on suppose que c'était une imitation des vingt-quatre chants de l'*Iliade* et de l'*Odyssée*, désignés eux-mêmes par les lettres de l'alphabet grec, et que l'alphabet hébreu fut aussi porté fictivement à vingt-quatre lettres, en triplant le *yod* en l'honneur du saint Tétragramme (ייי). L'une et l'autre supposition me semblent vaines; il est plus probable que les livres de Ruth et des Lamentations ont été isolés, parce que la logique et le sentiment littéraire l'exigeaient ainsi, bien que l'analogie et la communauté d'origine semblent les rattacher respectivement aux livres des Juges et de Jérémie. Le chiffre de vingt-quatre n'est donc dû ni à une imitation mondaine du système homérique, ni à une imitation puérile du système alphabétique.

Voyons maintenant quand et par qui a été écrit chacun de ces livres, quand et comment s'est formé le recueil biblique dans son ensemble.

Sur le premier point, le Talmud nous offre un document unique, mais capital, la beraïtha rapportée dans le traité *Babhâbathrâ*, f. 14 *b*. Lisons d'abord ce passage (moins les interruptions

[1] Sixt. Senensis, dans sa *Biblioth. sacra*.

de la Ghemara[1]), nous essayerons ensuite de l'analyser en détail :

תנו רבנן: סדרן של נביאים יהושע ושופטים שמואל ומלכים ירמיה ויחזקאל ישעיה ושנים עשר··· סדרן של כתובים רות וספר תהלים ואיוב ומשלי קהלת שיר השירים וקינות דניאל ומגלת אסתר עזרא ודברי הימים··· ומי כתבן? משה כתב ספרו ופרשת בלעם ואיוב, יהושע כתב ספרו ושמנה פסוקים שבתורה, שמואל כתב ספרו ושופטים ורות, דוד כתב ספר תהלים על ידי עשרה זקנים: ע"י אדם הראשון וע"י מלכי צדק וע"י אברהם וע"י משה וע"י הימן וע"י ידותון וע"י אסף וע"י שלשה בני קרח, ירמיה כתב ספרו וספר מלכים וקינות, חזקיה וסיעתו כתבו ישעיה משלי שיר השירים וקהלת, אנשי כנסת הגדולה כתבו יחזקאל ושנים עשר דניאל ומגלת אסתר, עזרא כתב ספרו ויחס דברי הימים עד לו.

Nos docteurs ont exposé : Le classement des Prophètes (est le suivant): Josué et les Juges, Samuel et les Rois, Jérémie et Ézéchiel, Isaïe et les Douze (petits prophètes)... Le classement des Hagiographes (est le suivant): Ruth et le Psautier et Job et les Proverbes, l'Ecclésiaste, le Cantique des cantiques et les Lamentations, Daniel et le rouleau d'Esther, Ezra et les Chroniques... Et qui les a écrits? Moïse a écrit son livre, le chapitre de Balaam et Job; Josué a écrit son livre et les huit (derniers) versets de la Loi; Samuel a écrit son livre, les Juges et Ruth; David a écrit le Psautier avec l'aide de dix anciens[2]: avec l'aide du premier homme, de Melchisédec, d'Abraham, de Moïse, de Héman, de Yedouthoun, d'Asaph et des trois fils de Qôraḥ (*Coré*); Jérémie a écrit son livre, le livre des Rois et les Lamentations; Ézéchias et sa compagnie ont écrit Isaïe, les Proverbes, le Cantique des cantiques et l'Ecclésiaste; les hommes de la Grande Synagogue ont écrit Ézéchiel et les Douze (petits prophètes), Daniel et le rouleau d'Esther; Ezra a écrit son livre et la généalogie des Chroniques, עד לו (jusqu'à lui-même; *douteux*).

Voici les points qui ressortent pour nous de cet important passage :

1° La division du recueil biblique en trois parties : *Tôrah*, *Nebhiim* et *Kethoubhîm* (Loi, Prophètes, Hagiographes).

[1] Disons une fois pour toutes que nous appelons *Ghemara* la partie du Talmud qui apprécie et discute les assertions de la Michnah ou de la Beraïtha. Nous reviendrons plus tard sur le sens de ces mots et l'origine de ces documents.

[2] Probablement synonyme de *sages* ou *personnages considérables*. Voy. ci-après.

2° Le nombre total des livres porté à vingt-quatre : La Tôrah en cinq livres (détail omis par la beraïtha comme étant généralement connu et incontesté); les Nebhiîm en huit, mais sans distinction de ראשונים et אחרונים (*premiers* et *derniers*), d'où l'on peut inférer que cette subdivision est inconnue au Talmud, de même qu'elle ne figure pas dans les documents antérieurs ou contemporains; enfin les Kethoubhîm en onze livres, en comprenant sous la dénomination de «livre d'Ezra» les deux livres d'Ezra et de Néhémie.

3° Quant au classement respectif de ces subdivisions, nous observons en premier lieu qu'*Isaïe* est placé après *Jérémie* et *Ézéchiel,* ce qui semblerait confirmer l'hypothèse d'un Pseudo-Isaïe ou Deutéro-Isaïe, admise par la plupart des critiques modernes; je veux dire que les vingt-sept derniers chapitres d'Isaïe et quelques autres lui seraient faussement attribués et ne pourraient, d'après leur contenu, leur style et la précision de certaines prophéties, appartenir qu'à un ou à plusieurs écrivains, contemporains de l'exil de Babylone ou même postérieurs. Ce n'est pas ici le lieu de discuter cette opinion, repoussée, du reste, par des critiques éminents, tels que Jahn et Luzzatto. Je ferai seulement remarquer qu'elle ne peut se prévaloir du passage qui nous occupe, parce que : 1° même dans l'hypothèse des critiques, Isaïe pouvant être contemporain de Jérémie et d'Ézéchiel, on ne voit pas pourquoi il n'est pas nommé le premier, alors qu'une partie au moins de ses prophéties sont, de l'aveu de tous, antérieures aux autres de plus d'un siècle et demi; 2° la Ghemara elle-même, frappée de ce classement et voulant s'en rendre compte, s'exprime ainsi : מכדי ישעיה קדים מירמיה ויחזקאל, לקדמיה לישעיה ברישא? כיון דמלכים סיפיה חורבנא וירמיה כוליה חורבנא ויחזקאל רישיה חורבנא וסיפיה נחמתא וישעיה כוליה נחמתא (?), סמכינן חורבנא לחורבנא ונחמתא לנחמתא.

Mais quoi! Isaïe est antérieur à Jérémie et à Ézéchiel, il fallait donc le placer en tête! — (*Réponse*) Le livre des Rois se termine par des malheurs

(*litt.* par la ruine), Jérémie tout entier parle de malheurs, Ézéchiel commence par le malheur et finit par la consolation, Isaïe tout entier parle de consolation[1]; nous joignons donc le malheur au malheur, et la consolation à la consolation.

D'où il suit d'abord que le Talmud déclare expressément Isaïe antérieur, sans en distinguer deux, ensuite qu'il explique le classement de la beraïtha — classement qui, du reste, n'a pas subsisté dans la Synagogue — par l'analogie des matières respectives. Toutefois, cette seconde raison a évidemment moins de valeur que la première, outre qu'elle semble pécher par la base[2].

En second lieu, pour ce qui concerne le classement des Hagiographes, nous ne le trouvons conforme ni à l'ordre des matières, puisque les livres historiques, poétiques et moraux s'y entremêlent confusément, ni à celui des auteurs, puisque *Job,* dont elle fait remonter la rédaction à Moïse, y figure après *Ruth,* qu'elle attribue à Samuel. La Ghemara essaye de justifier ce plan, mais d'une manière peu naturelle. Le système le plus rationnel paraît être celui de Rachi, qui base la série des Hagiographes sur l'ordre historique, comme il suit : *Ruth,* à l'époque des Juges; *Job,* du temps de la reine de Saba (opinion de R. Nathan, *Bab. bathr.,* 15 *b*); puis les trois livres de Salomon, dont le troisième, le Cantique, serait l'œuvre de sa vieillesse; enfin les *Lamentations* et les livres suivants répondent à peu près à l'ordre des temps, Jérémie étant antérieur à Daniel, celui-ci à Esther et Esther à Ezra. Je trouve cependant à ce système deux difficultés : la première, c'est que le livre des Chroniques, s'arrêtant à Cyrus, devrait chronologiquement précéder Ezra[3] et même Esther; la seconde, c'est que la même beraïtha attribuant, comme j'ai dit, à Moïse la composi-

[1] Ces appréciations sont contestables, spécialement celle qui se rapporte au livre d'Isaïe.

[2] Voy. ci-après, p. 29 et suiv.

[3] Il est à remarquer que le livre d'Ezra commence identiquement de la même manière que finissent les Chroniques, et en est ainsi la reprise et la continuation naturelle. Voy. plus loin, p. 79 et suiv.

tion du livre de *Job,* il est difficile de concilier la date du livre avec l'âge du héros, à moins d'avoir recours à l'expédient fort invraisemblable d'une rédaction *prophétique,* antérieure de quatre ou cinq siècles à l'événement.

En résumé, le classement des Nebhiîm et plus encore celui des Kethoubhîm, tels que les relate le document talmudique, laissent à désirer dans toutes les hypothèses. Le classement usuel, que j'ai rapporté et en partie justifié précédemment, semble plus rationnel, sauf les Chroniques, qui, là aussi, terminent le Canon. Je crois cependant qu'on peut se rendre compte de l'un et de l'autre système d'une manière assez plausible, que j'exposerai plus tard.

4° Les dernières données fournies par la beraïtha se rapportent aux auteurs de ces différentes parties. Et d'abord, il est à peine besoin de dire que ce nom d'*auteurs* ne saurait se prendre au pied de la lettre. Il est évident de soi, et Rachi le confirme, que le Talmud n'attribue pas, par exemple, la composition d'Isaïe, des Proverbes, etc., à Ézéchias et à ses contemporains, ni celle d'Ézéchiel et des Petits Prophètes aux membres de la Grande Synagogue; ce seraient alors de véritables usurpations de noms, des supercheries littéraires et religieuses, en un mot des *pseudépigraphies,* comme disent les critiques rationalistes. Les כתב de la beraïtha ont un sens tout matériel, qui ne préjuge rien sur la paternité des ouvrages, et le Talmud n'a certainement pas attribué les livres bibliques à d'autres auteurs que ceux qu'indiquent leurs titres[1]. Pour lui, *écrire* n'est pas composer, c'est *coucher par écrit* ce qui a d'abord été prononcé, par l'écrivain lui-même ou par un autre. Tel est le cas, notamment, pour les prophéties, choses essentiellement orales et qui n'étaient même, très souvent, que des *discours* de circonstance.

En combinant le texte du passage avec l'esprit général du Talmud, voici à peu près comment on peut se rendre compte de la

[1] Réserve faite, toutefois, de plusieurs psaumes, comme on le verra en son lieu.

part attribuée à chacun (nous suivons l'ordre canonique actuel; de plus, les *blancs* de la troisième colonne indiquent que l'auteur et le transcripteur ne font qu'un) :

LIVRES.	AUTEURS.	TRANSCRIPTEURS.
Pentateuque.	Dieu.	Moïse [1].
Josué.	Josué [2].	
Juges.	Samuel.	
Samuel.	Samuel, Gad, Nathan.	
Rois.	Jérémie.	
Isaïe.	Isaïe.	Ézéchias et son académie.
Jérémie.	Jérémie.	
Ézéchiel.	Ézéchiel.	La Grande Synagogue.
Petits Prophètes.	Chacun d'eux.	*Idem.*
Psaumes.	Divers [3].	David.
Proverbes.	Salomon.	Ézéchias et son académie.
Job.	Moïse.	
Cantique.	Salomon.	*Idem.*
Ruth.	Samuel.	
Lamentations.	Jérémie.	
Ecclésiaste.	Salomon.	*Idem.*
Esther.	La Grande Synagogue.	
Daniel.	Daniel.	La Grande Synagogue.
Ezra.	Ezra.	
Néhémie.	Néhémie.	
Chroniques.	Ezra.	

Examinons maintenant ce tableau en lui-même, sans toutefois le discuter à fond, les questions d'authenticité et d'origine pour chaque partie de la Bible ne pouvant être traitées que dans les Introductions particulières.

PENTATEUQUE.

Les « huit versets de la Tôrah » sont la tirade finale qui com-

[1] Réserve faite des huit derniers versets, voy. *infra*.

[2] Sauf les cinq derniers versets.

[3] Savoir : Adam, Melchisédec, Abraham, Moïse, Héman, Yedouthoun, Asaph, les trois fils de Coré, et David pour la majeure partie.

mence par וימת שם משה (*Deut.*, xxxiv, 5). Notre beraïtha suppose que cette tirade, commençant par la mort de Moïse, ne peut avoir été écrite par lui, et elle l'attribue à son successeur[1]. Cette opinion ou cette tradition, comme on voudra, n'est pas isolée, et on peut lui en opposer une autre. Plus loin, en effet, le Talmud rapporte cette autre beraïtha : וימת שם משה עבד ה׳, אפשר משה מת וכתב וימת שם משה? אלא עד כאן כתב משה, מכאן ואילך כתב יהושע. דברי ר׳ יהודה... אמר לו ר׳ שמעון : אפשר ס״ת חסר אות אחת, וכתיב לקוח את ספר התורה הזה? אלא עד כאן הקב״ה אומר ומשה אומר וכותב (*al.* כותב ואומר), מכאן ואילך הקב״ה אומר ומשה כותב בדמע...

Là mourut Moïse, le serviteur de l'Éternel : Si Moïse est mort, comment a-t-il pu écrire *là mourut Moïse ?* Donc, Moïse a écrit jusqu'à ce passage, et c'est Josué qui a écrit le reste. Ainsi parle R. Juda. R. Siméon lui objecte : Pouvait-il manquer une seule lettre au livre de la Loi, alors qu'il est écrit (*Deut.*, xxxi, 26) : *Prenez ce livre de la Loi ?* Donc, jusque-là Dieu dictait, Moïse répétait et écrivait (*alias* écrivait et répétait); à partir de là, Dieu dictait, et Moïse écrivait en pleurant.

S'il est permis de se prononcer dans une matière aussi délicate, j'estime que l'opinion de R. Siméon, au moins au point de vue traditionnel, est la plus plausible : 1° Le silence de son adversaire est un aveu de sa défaite; 2° cet argument, qui reste sans réplique, est en effet très important. La Tôrah est nécessairement un tout indivisible; l'intégrité du monument fait une partie de sa force; les écrivains de la Bible et la Synagogue, en l'appelant תורת משה, n'ont jamais entendu en dénier un fragment à Moïse, ils le lui ont attribué en entier depuis בראשית jusqu'à כל ישראל; enfin, Moïse lui-même, en le remettant aux Lévites, a dû l'entendre ainsi, non seulement, comme dit R. Siméon, parce qu'il emploie l'expression ספר התורה הזה, mais parce que l'historien sacré dit à cette occasion (*Deut.*, xxxi, 24) : ויהי ככלות משה לכתב את דברי התורה הזאת על ספר עד תמם; ככלות et עד תמם, termes qui semblent décisifs. 3° Une

[1] Cf. Talmud, tr. *Makkôth*, 11 *a; Menaḥôth*, 30 *a*.

raison d'un autre ordre, mais capitale, milite encore pour cette opinion. La Tôrah n'est pas seulement un tout indivisible, c'est encore et surtout un tout *homogène,* je veux dire d'une valeur, d'une sainteté égale. On ne peut admettre que la Tôrah, qui est sainte au premier chef, ne le soit pas tout entière, et que dans les lignes qui la terminent, dans celles-là précisément qui contiennent ce dogme considérable : la *supériorité prophétique de Moïse,* elle déchoie au rang secondaire des Nebhiîm. Or, nous avons déjà vu que la valeur respective des livres bibliques dépend de celle de leurs auteurs : ainsi, le livre de Josué, par exemple, est *saint,* parce qu'il émane de l'inspiration médiate נבואה; mais celui de Moïse est *sacro-saint,* parce qu'il émane de l'inspiration immédiate ou révélation, על פי יי[1]. Cette dernière, Moïse seul l'a possédée. Si donc la Tôrah contenait une seule ligne écrite par un autre que Moïse, ce serait une œuvre bâtarde et hétérogène, à la fois divine et quasi-divine; elle n'aurait plus droit tout entière à notre vénération, j'entends celle que nous accordons à la parole même de Dieu; elle perdrait, en un mot, une partie de son autorité[2].

Reste à savoir comment nous répondons, comment R. Siméon répond à l'argument tiré de וימת שם משה. Et comment, dirons-nous, l'humble Moïse a-t-il pu louer lui-même son humilité (*Nomb.,* XII, 3)? C'est que Moïse n'est qu'un docile instrument, un secrétaire écrivant sous la dictée de Dieu, et cela de l'aveu de

[1] Littér. «sur la bouche de Dieu», c'est-à-dire sur son ordre; et selon le Talmud : sous sa dictée. Il est à remarquer que cette expression, qui figure plusieurs fois dans le Pentateuque, ne s'y applique jamais au Pentateuque lui-même. C'est donc par induction, par généralisation, que le Talmud la lui applique, afin de justifier la croyance de la Synagogue par la méthode exégétique qui sera expliquée plus tard; mais si la Synagogue croit à cette «dictée» de la Loi divine, c'est en vertu d'une tradition et non sur la foi d'un texte.

[2] Cf. Talmud, tr. *Synhéd.* 99 *a* : אפילו אמר כל התורה כולה מן השמים חוץ מפסוק זה וכו' זה הוא כי דבר ה' בזה «Même celui qui dirait : Toute la Loi vient de Dieu, à l'exception de tel verset,. . . celui-là (tomberait sous le coup de cette sentence :) *Il a méprisé la parole du Seigneur,* etc. (*Nomb.*, XV, 31).»

R. Juda lui-même. R. Juda n'est pas un rationaliste; il croit, comme nous tous, que Moïse a écrit על פי ה'. Rationaliste, il lui aurait refusé la rédaction, non seulement de la dernière tirade, mais de diverses autres parties de la Tôrah, ou même de la Tôrah entière; il aurait relevé, non pas seulement le וימת שם משה, mais le passage que j'ai cité et bien d'autres encore; enfin il n'aurait pas dit אפשר משה מת וכתב וימת משה, mais simplement אפשר משה מת וכתב «Moïse, une fois mort, ne pouvait plus écrire». Quel est donc le sens de son objection? C'est que וימת est au passé; or, Moïse n'a pu mentir et, vivant, écrire qu'il était mort; il n'a donc pu écrire ces mots qu'après sa mort, ce qui est absurde. A quoi R. Siméon répond qu'il a pu, sous la dictée et la responsabilité de Dieu, raconter sa mort comme un fait accompli, — de même, ajouterons-nous, qu'il a pu, sous la dictée et la responsabilité de Dieu, parler de ses propres vertus et de sa prééminence prophétique. Quoi qu'il en soit, tous nos docteurs reconnaissent que Moïse, abstraction faite des derniers versets, a écrit le Pentateuque sous l'inspiration directe de la Divinité; et voilà pourquoi je le place parmi les *transcripteurs,* fidèle d'ailleurs en cela au sentiment universel de la Synagogue.

Il me reste deux mots à dire de la singulière mention פרשת בלעם «le chapitre de Balaam». Rachi interprète avec raison נבואתו ומשליו «sa prophétie et ses paraboles»; car il ne peut s'agir de l'épisode en lui-même comme fait historique. Pourquoi Moïse ne l'eût-il pas raconté comme les autres, ou à quel autre que Moïse se fût-on avisé de l'attribuer? Mais Rachi a tort, ce me semble, d'ajouter: אע"פ שאינן מצרכי משה ותורתו וסדר מעשיו «quoiqu'elles ne fussent pas nécessaires à Moïse, à sa doctrine, ni à l'économie de son histoire». Les oracles de Balaam ne sont pas seulement admirables, ils ont encore une haute importance historique, peut-être même dogmatique [1], et du reste, s'ils n'en avaient aucune, pour-

[1] Messie, élection d'Israël, absence de divination et de superstition dans le judaïsme.

quoi Moïse les aurait-il consignés? Je crois que notre beraïtha veut simplement constater que les prophéties *prononcées* par Balaam ont *été recueillies* et écrites par Moïse, absolument comme elle nous apprend plus loin que les prophéties d'Ézéchiel et de Daniel ont été recueillies par la Grande Synagogue. Si, en dehors de ce motif bibliographique, elle en a eu un autre, c'est de nous apprendre qu'elles ont été insérées dans la Tôrah, non אע"פ שאינן מצרכי תורת משה, mais au contraire *parce qu*'elles concourent au but et à l'économie de cette Tôrah même. Étranger à nous comme païen, odieux comme homme, les prophéties de Balaam sont devenues nôtres, parce que Dieu les a inspirées, parce qu'il les a dirigées dans le sens et au profit du judaïsme. Aussi Moïse a dû leur donner place à côté des siennes, et c'est en ce sens que le Siphrê s'écrie, non cependant sans quelque exagération : ולא קם נביא עוד בישראל כמשה, בישראל הוא דלא קם, אבל באומות העולם קם, ואיזה? זה בלעם[1]. — Poursuivons notre analyse.

JOSUÉ.

Le livre de *Josué* est attribué purement et simplement à Josué lui-même. A quoi la Ghemara ajoute d'abord que les versets 29 et suivants du dernier chapitre, ne pouvant avoir été écrits par Josué, l'ont été par le grand prêtre Éléazar, et ensuite que, le dernier verset mentionnant la mort d'Éléazar lui-même, le livre doit avoir été achevé par Pinehâs ou Phinéès, son fils et successeur. Cette double solution étant exprimée par la même formule : דאסקיה אלעזר, דאסקיה פינחס[2], on ne voit pas clairement si la seconde rectifie la première ou si elle ne fait que la compléter. La première hypothèse est plus simple et plus rationnelle, mais la dernière est plus conforme au langage du Talmud, qui emploie ordinairement

[1] «*Et il n'a plus paru, en Israël, un prophète semblable à Moïse* (*Deut.*, XXXIV, 10) : *en Israël*, non; chez les Gentils, oui. Et qui donc? Balaam.»

[2] «C'est qu'Éléazar l'a terminé, — c'est que Pinehâs l'a terminé.»

le mot אלא «mais» lorsqu'il corrige une réponse. — C'est à tort qu'on a prétendu trouver dans un verset de Josué même (xxiv, 26) une preuve en faveur de l'assertion de la beraïtha; il est évident que ce passage a trait, non au livre de Josué, mais au pacte religieux qu'il vient de conclure avec Israël. Quoi qu'il en soit, on peut se demander pourquoi la beraïtha, qui constate avec soin la dualité d'auteurs pour le Pentateuque, ne le fait pas de même pour le livre de Josué. Peut-être est-ce à cause du peu d'importance de l'œuvre des continuateurs, à qui on n'attribue pas autre chose que ces quelques versets; peut-être aussi à cause de la conséquence liturgique de la participation de Josué à la Tôrah[1], conséquence qui n'existe pas pour les autres.

Quant à l'opinion définitive que nous devons nous former sur la question en elle-même, inutile de dire que la principale raison qui nous a fait hésiter à attribuer le Pentateuque à deux mains différentes n'existe plus ici. Que le livre de *Josué* ait été rédigé entièrement par Josué ou en partie par d'autres, c'est toujours le même degré d'inspiration, c'est toujours la נבואה, et l'homogénéité dogmatique du livre n'en souffre aucune atteinte. Aussi, tandis que la dualité du Pentateuque est discutée et paraît même repoussée par la Ghemara, celle de Josué n'y soulève-t-elle aucune controverse.

JUGES.

Samuel ayant été le dernier juge[2] d'Israël et contemporain des premières années de la royauté[3], il était naturel de lui attribuer

[1] שמונה פסוקים שבתורה יחיד קורא אותן «les huit (derniers) versets de la Tôrah doivent être lus par un seul homme (sans interruption); *alias* : peuvent être lus par un homme seul (et non publiquement).» Talm. *Menaḥ.* 30 *a;* cf. Maïm. Michné-Tôrah, I, *hilkh. Tephillah*, xiii, 6; J. Caro, *Oraḥ ḥayyîm*, art. 428, § 7.

[2] En hébreu שופט = «suffète»; propr. «magistrat, administrateur».

[3] Selon Josèphe, il gouverna dix-huit ans avec Saül, et on peut ajouter avec David, qui posséda la royauté de droit pendant les dernières années où Saül n'eut que la royauté de fait.

la composition du livre des *Juges*, qui porte d'ailleurs en lui-même, et par son style et par certaines indications historiques, le cachet d'une haute antiquité. Il en est de même du livre de *Ruth*, dont les personnages sont contemporains de l'époque des Juges. Seulement, d'autres indices attestent que l'un et l'autre ouvrage n'ont dû être composés que dans les dernières années de la vie de Samuel. Ainsi, le passage *Jug.* II, 16 ss. et le premier verset de Ruth montrent que le régime de la judicature n'existait plus alors, et, d'autre part, la mention réitérée du livre des Juges : בימים ההם אין מלך בישראל et les six derniers versets de Ruth attestent qu'on vivait alors sous la royauté et que David était déjà un personnage important[1].

SAMUEL.

Samuel, selon notre beraïtha, aurait écrit le livre ou plutôt les deux livres qui portent son nom. Mais il est impossible d'accepter cette assertion au pied de la lettre, puisqu'une partie du premier livre et le second livre tout entier relatent des événements postérieurs à ce prophète. Depuis le passage où il est question de sa mort, il faut nécessairement admettre une main différente. C'est aussi le sens de l'objection du Talmud, qui dit שמואל כתב ספרו והא כתיב ושמואל מת[2], et qui en conclut que le livre fut achevé par « Gad le voyant et Nathan le prophète ». Sur quoi je ferai observer : 1° que, Gad et Nathan paraissant avoir été contemporains, et même Nathan figurant dans la Bible antérieurement à Gad, on ne voit pas de prime abord pourquoi le Talmud nomme Gad en premier, ni surtout pourquoi il n'attribue pas à ce dernier seul l'achèvement de l'ouvrage; 2° que l'objection tirée de ושמואל מת (I *Sam.*, XXVIII, 3) paraît mal posée, puisque la mort de Samuel

[1] Voir ci-après *Ruth*, p. 59.

[2] « *Samuel* (selon la beraïtha) *a écrit son livre :* mais n'est-il pas dit (dans ce livre même) : *Or, Samuel étant mort ?* »

est déjà relatée trois chapitres plus haut (xxv, 1) et que le second passage n'est qu'une reprise du récit. Je ne puis voir là qu'une faute matérielle, et je pense qu'on doit lire והא כתיב וימת שמואל. D'après cela, Samuel n'aurait rédigé que les vingt-quatre premiers chapitres du premier livre. Mais les deux livres se composant ensemble de cinquante-cinq chapitres, nous arrivons à ce résultat assez inattendu que le prophète n'en aurait écrit que la moindre partie, et que la beraïtha, en disant שמואל כתב ספרו, se sert d'une expression passablement impropre. Quant au premier point, le Talmud me semble s'être inspiré du passage qui termine le premier livre des Chroniques : ודברי דויד המלך הראשנים והאחרנים הנם כתובים על דברי שמואל הראה ועל דברי נתן הנביא ועל דברי גד החזה וכו' où, du reste, Gad est nommé *après* Nathan, et où il n'est pas non plus démontré qu'il s'agisse du livre *canonique* de Samuel.

Quoi qu'il en soit, il est permis de contester l'opinion de notre beraïtha sur l'auteur du livre de Samuel. Outre que, de l'aveu du Talmud, et comme nous venons de le voir, il n'a pu en écrire qu'une partie, il est à remarquer : premièrement, que si les livres de *Samuel* et des *Rois* émanent d'un même auteur, comme il résulte et du canon d'Alexandrie, qui n'en fait qu'un seul ouvrage sous le nom des « quatre livres des Rois », et de divers indices assez nombreux que je ne puis détailler ici, cet auteur est nécessairement un autre que Samuel; secondement, que, sans sortir même du livre de *Samuel,* plusieurs passages accusent une composition postérieure. Je n'en citerai que deux : I *Sam.*, IX, 9 : לפנים בישראל כה אמר האיש וכו' נלכה עד הראה, כי לנביא היום יקרא לפנים הראה; et XXVII, 6 : לכן היתה צקלג למלכי יהודה עד היום הזה. Ce second passage, notamment, révèle un écrivain postérieur non seulement à Samuel, mais encore au schisme, de sorte que, à moins d'une interpolation, l'on ne peut même attribuer à Gad et à Nathan la continuation du livre de *Samuel.* J'ajouterai enfin que l'orthodoxe

Abravanel, sur la foi du premier de ces passages, ne craint pas de dénier au prophète Samuel la composition de son livre.

LES ROIS.

L'attribution du livre des *Rois* au prophète Jérémie ne soulève dans le Talmud aucune discussion, et elle est également admise par plusieurs critiques modernes. De fait, elle est très vraisemblable en elle-même, soit que nous considérions l'âge de Jérémie, qui fut témoin et souvent acteur dans les événements qui terminent la narration des *Rois,* soit que nous nous arrêtions à l'analogie du style et à la similitude des données historiques que nous offrent, d'une part le livre des *Rois,* d'autre part le recueil des prophéties de Jérémie. Le petit nombre de divergences qu'on peut signaler sous ce dernier rapport sont peu importantes et faciles à concilier. Telle est même la ressemblance, souvent littérale, d'un grand nombre de récits dans les deux ouvrages, qu'on serait tenté de se demander dans quel but Jérémie les aurait répétés dans ses prophéties s'il les a recueillies lui-même, et qu'on pourrait en conclure, contrairement à la beraïtha, que ce recueil est l'œuvre d'un autre. Cependant, ce n'est là qu'un soupçon, et la difficulté n'est pas assez forte pour qu'on soit en droit de taxer le Talmud de contradiction avec lui-même.

Ajoutons une dernière remarque. S'il est vrai, comme nous venons de le juger probable, que les livres de *Samuel* et des *Rois* émanent d'une même plume, nous avons à considérer Jérémie comme le rédacteur du livre de *Samuel,* et à rectifier en ce sens et les indications de la beraïtha et celles de la Ghemara. Il est à peine besoin d'ajouter que, dans ce cas, le passage susmentionné du Ier livre des Chroniques ne parlerait que de documents et de récits fragmentaires qui auraient été recueillis, coordonnés et complétés par un écrivain postérieur. Seulement, si cet écrivain est Jérémie, il s'ensuivra, contrairement à l'assertion de notre beraïtha, que

le livre, ou du moins le Ier livre des Chroniques n'appartient pas à Ezra; autrement on ne s'expliquerait pas pourquoi ce dernier, postérieur à Jérémie, ne parle que des matériaux primitifs et se tait sur la rédaction définitive.

ISAÏE.

Relativement à ce prophète, nous trouvons ici deux données qui peuvent, jusqu'à un certain point, s'éclairer mutuellement: d'une part, il est nommé, comme on l'a déjà remarqué, après Jérémie et Ézéchiel; d'autre part, l'édition de ses œuvres est attribuée à la compagnie d'Ézéchias. Cette double circonstance porterait à croire que notre document lui dénie au moins une partie de ses prophéties; mais il est impossible, je l'ai déjà dit, d'attribuer au Talmud une telle opinion, et j'ajoute que, dans ce cas, il n'aurait évidemment pas pensé à «Ézéchias et sa compagnie», plus ou moins contemporains d'Isaïe lui-même, mais à des éditeurs plus récents, tels que Jérémie ou même, comme pour le livre d'Ézéchiel, les membres du Grand Synode. Ce point est donc désormais acquis et indiscutable. Maintenant, pourquoi l'édition d'Isaïe ne lui est-elle pas attribuée à lui-même? Je ne fais nulle difficulté de me ranger à l'avis de Rachi, qui dit que les prophètes ne recueillaient leurs prophéties que peu de temps avant leur mort, et qu'Isaïe ayant, d'après la tradition, péri de mort violente sous le règne et par l'ordre de Manassé, n'avait pas eu le temps de recueillir ses discours. Seulement, il y a ici quelques réserves à faire. D'abord Isaïe, du temps de Manassé, devait être fort âgé, et il faut admettre, dans l'hypothèse de Rachi, qu'il avait dû au moins commencer la collection de ses prophéties; ensuite, dans l'hypothèse de la tradition, Isaïe ayant survécu à Ézéchias, il est impossible d'admettre que ce roi ait ordonné la collection. Il faut donc considérer חזקיה וסיעתו «Ézéchias et sa compagnie» comme une sorte d'expression consacrée, juste peut-être pour d'autres collections,

mais abusive ici et équivalant à סיעתו של חזקיה «la compagnie d'Ézéchias»; et, en effet, le livre des *Proverbes* (xxv, 1) porte simplement אשר העתיקו אנשי חזקיה מלך יהודה. C'est une compagnie fondée par Ézéchias et qui peut avoir commencé ses travaux sous son règne, mais qui a fonctionné encore longtemps après lui; à peu près comme la Grande Synagogue, créée probablement par Ezra, a survécu de plusieurs siècles à son fondateur. Aussi Rachi explique-t-il avec raison: «חזקיה וסיעתו בני דורו שהאריכו ימים אחריו»[1]; et les Tôsaphôth disent plus nettement encore: לפי שחזקיה גרם להם לעסוק בתורה נקרא הדבר על שמו, אבל הוא לא כתבו, שהרי מת קודם לישעיה, דמנשה בן בתו(?) הרג לישעיה[2].

Cela étant, on conçoit assez bien pourquoi la beraïtha nomme Jérémie avant Isaïe. Auteur, d'après elle, du livre des *Rois* comme de son propre recueil, il était naturel qu'il fût nommé immédiatement après מלכים. Il est plus difficile de comprendre pourquoi du moins Isaïe ne le suit pas lui-même immédiatement. Peut-être a-t-on jugé convenable de joindre les deux prophètes contemporains, Jérémie et Ézéchiel. On pourrait encore en donner une autre raison. On sait, et nous le développerons ci-après, que le recueil des «Petits Prophètes» se compose en partie de prophètes contemporains d'Isaïe, peut-être même antérieurs, mais, en partie aussi, postérieurs même à Ézéchiel. Il était donc naturel que ce recueil terminât le canon des Prophètes. Mais alors il n'était pas moins naturel qu'Isaïe, contemporain de plusieurs d'entre eux, n'en fût pas séparé. D'après cela, l'intention de la beraïtha n'est

[1] «*Ézéchias et sa compagnie:* ses contemporains, qui lui ont survécu (plus au moins) longtemps.»

[2] «Comme Ézéchias a été cause qu'on s'appliqua aux études religieuses (voy. Talm. *Synhéd.*, f. 94 *b*), la chose lui a été attribuée. Mais (en réalité) ce n'est pas lui qui l'a écrit, puisqu'il est mort avant Isaïe; en effet, c'est Manassé, le fils de sa fille (?), qui a fait périr Isaïe (voy. Talm. *Yebham.*, fol. 49 *b*).» — On appelle Tôsaphôth (additions) les gloses des rabbins, disciples de Rachi, soit sur le Talmud, soit sur le commentaire de Rachi lui-même. Leurs auteurs sont dits: les Tôsaphistes.

pas de nommer successivement et dans une même série ירמיה יחזקאל ישעיה, mais, d'une part, ירמיה et יחזקאל comme contemporains, et, d'autre part, ישעיה et שנים עשר au même titre.

Au reste, il est bon de savoir qu'Abravanel (*Préface* d'Isaïe) critique ce classement de la beraïtha et la solution de la Ghemara, et approuve *nos prédécesseurs, enfants de l'exil comme nous,* d'avoir restitué la priorité à Isaïe.

En résumé, d'après le Talmud, toutes les prophéties d'Isaïe lui appartiennent; la collection n'est pas de lui, mais elle est encore antérieure à l'exil, et le livre des Rois a été rédigé plus tard. D'un autre côté, on sait que le IIe livre des Rois contient sur différents faits des relations analogues à celles d'Isaïe, notamment une très longue tirade (ch. XVIII-XX) sur l'invasion de Sennachérib, la maladie et la guérison d'Ézéchias, qui se retrouve presque identiquement dans Isaïe (ch. XXXVI-XXXIX), avec certaines différences dans la rédaction et dans l'ordre des faits, différences qui semblent généralement à l'avantage du livre des *Rois*. Si le résumé ci-dessus est exact, il faut admettre, ou que Jérémie, d'ailleurs coutumier du fait, a transporté, en l'amendant, dans ses annales le récit d'Isaïe, ou que ce dernier, au contraire, a été interpolé plus tard (avec quelques altérations), d'après la rédaction de Jérémie, et qu'en conséquence l'édition d'Isaïe ne serait pas entièrement l'œuvre de l'académie d'Ézéchias.

JÉRÉMIE.

Il était naturel d'attribuer à Jérémie la rédaction de ses prophéties, et de fait nulle difficulté sérieuse ne s'oppose à cette hypothèse. A la vérité, plusieurs critiques modernes, d'ailleurs contredits par d'autres, en observant dans la version des Septante de nombreuses différences avec le texte hébreu, un autre classement des prophéties, des suppressions de mots, de phrases et de tirades entières, en ont conclu qu'il existait de Jérémie deux éditions,

dues peut-être au prophète lui-même, et dont l'une, celle de notre texte, serait ou plus complète[1], ou moins soignée[2], conséquemment postérieure ou antérieure à l'original du texte grec; mais, même dans le premier cas, il n'y aurait lieu d'admettre que des interpolations partielles, qui, de l'aveu des critiques, n'infirment pas dans son ensemble la vérité de la thèse traditionnelle. Le livre même de notre prophète en contient, en quelque sorte, la preuve. En effet, le chapitre XXXVI raconte (cf. XLV, 1) que Dieu a ordonné à Jérémie de mettre par écrit toutes ses prophéties antérieures : את כל הדברים אשר דברתי אליך על ישראל ועל יהודה ועל כל הגוים מיום דברתי אליך מימי יאשיהו ועד היום הזה. Le fait est donc acquis pour les trente-cinq premiers chapitres, et il est au moins vraisemblable pour les suivants; car, 1° ce même chapitre se termine par ces mots : ויכתב עליה מפי ירמיהו את כל דברי הספר וכו׳, ועוד נוסף עליהם דברים רבים כהמה; 2° nous voyons Baruch, comme Jérémie, survivre à la destruction du temple et suivre son maître en Égypte (ch. XLIII), sans doute avec le même emploi; 3° dans les derniers temps de sa carrière publique, le prophète consigne lui-même dans son livre (ch. LI, fin) toutes ses prophéties relatives à la chute future de Babylone. On peut donc admettre qu'il a dicté à deux ou trois époques différentes toutes les prophéties qu'il avait prononcées dans ces intervalles respectifs ; et comme il a dû les dicter de mémoire, selon qu'elles lui revenaient à la pensée, ou peut-être selon le degré d'importance ou d'opportunité que leur donnaient les circonstances, on s'explique ainsi aisément le désordre chronologique qui règne dans la plupart de ces chapitres et qui a frappé tous les commentateurs. Quant à la participation de Baruch, attestée par l'Écriture, elle est évidemment insignifiante et laisse entière l'assertion de la beraïtha. Baruch n'est qu'un secrétaire, ce n'est pas un collaborateur; il n'écrit que sous la dictée de Jérémie,

[1] Opinion d'Eichhorn.

[2] Opinion de J. D. Michaëlis.

ספי ירמיהו; selon le Talmud et nos commentateurs [1], il ne fut jamais inspiré, et son rôle tout matériel n'enlève absolument rien à celui de Jérémie.

ÉZÉCHIEL [2].

En ce qui concerne Ézéchiel, il y a lieu tout d'abord de se demander pourquoi la beraïtha ne lui accorde pas, comme à Jérémie, la rédaction de ses prophéties. Rachi, frappé de cette difficulté, répond qu'il n'y voit d'autre solution que d'admettre שלא ניתנה נבואה להכתב בחוצה לארץ : de même que, d'après une tradition accréditée, l'inspiration (en thèse générale) n'avait lieu que dans la Terre sainte, elle ne pouvait non plus, selon lui, être écrite que là. Il applique la même solution aux livres de *Daniel* et d'*Esther*. A cela, les Tôsaphôth opposent qu'il devrait alors en être de même de Jérémie, qui a prononcé également « maintes prophéties » hors de la Terre sainte (en Égypte), et nous ne voyons pas qu'il y soit retourné. On pourrait leur répliquer, il est vrai, qu'il ne s'agit pour Jérémie que d'un très petit nombre de prophéties, deux ou trois à peine, et que celles-là en effet ont pu être ajoutées au recueil par les membres de la Grande Synagogue; rien ne prouve d'ailleurs que Jérémie ne soit pas revenu en Palestine. Mais d'autres motifs me paraissent militer contre l'assertion de la beraïtha. D'abord, le principe allégué par Rachi n'est établi, que je sache, nulle part, et paraît créé pour le besoin de la cause. Ensuite, le livre d'*Ézéchiel* procède partout, depuis le premier jusqu'au dernier chapitre, par la première personne du singulier; partout, et plus fréquemment encore que Jérémie, ce prophète raconte qu'en tel lieu il a eu telle vision, a été chargé de tel message, transporté

[1] Cf. Maïm., *Guide des égarés*, II, 32; et Albo, *'Iqqar.*, III, 11. Voyez cependant le *Séder 'Olâm rabba*, ch. XX, et Rachi sur tr. *Meghill.*, 14 *a*.

[2] Beaucoup de Français prononcent *Ézéchiel*, *Ézéchias*, avec le son chuintant. On doit, d'après l'orthographe hébraïque, articuler *Ézékiel*, *Ézékias*, comme font les Septante.

par l'Esprit, etc. Il est manifeste que lui seul a pu écrire ainsi. J'ajouterai qu'il règne en général beaucoup d'ordre dans les chapitres d'*Ézéchiel,* tous en quelque sorte étiquetés par date[1]. Aussi la plupart des critiques admettent l'authenticité du livre dans son ensemble, et quelques-uns seulement ont suspecté les neuf derniers chapitres (XL-XLVIII), mais pour des motifs assez futiles, suffisamment réfutés par Jahn et autres. Remarquez enfin que les Tôsaphôth eux-mêmes, après avoir repoussé la théorie de Rachi, n'en proposent pas une autre; d'où l'on peut conclure qu'ils n'admettent pas sans réserve l'assertion de notre beraïtha. Peut-être toutefois veut-elle simplement dire qu'Ézéchiel a écrit lui-même chacun de ses discours, mais isolément, et que les hommes du Grand Synode les ont recueillis et compilés en un même volume; soit qu'elle l'ait su par quelque tradition, ou qu'elle y ait été amenée par une considération particulière, telle que les versets 2 et 3 du chapitre Ier, qui semblent être une interpolation de seconde main[2].

Pour terminer ce qui concerne le livre d'*Ézéchiel,* disons qu'en raison de certaines assertions étranges, il fut question autrefois d'en interdire l'usage public dans la Synagogue, et que, d'après d'autres témoignages, la lecture en fut prohibée jusqu'à l'âge de trente ans, à cause du caractère mystique et ésotérique des premières visions d'Ézéchiel[3]. Nous reviendrons ultérieurement sur ces interdictions rabbiniques.

LES PETITS PROPHÈTES.

Bien qu'il n'entre pas dans mon plan de discourir *in extenso* sur chacune des parties de la Bible, il est nécessaire, pour nous rendre

[1] A part les chapitres XXV à XXXII, dirigés contre les Gentils, et qui ont été insérés, sans raison appréciable et avec une certaine confusion apparente, entre les visions relatives aux Hébreux.

[2] Voy. mon *Pentateuque*, IVe vol., p. 596, note 2.

[3] Voy. Talm., tr. *Menaḥ.*, 45 *a*, *Ḥaghig.*, 13 *a*, etc.; S. Jérôme, *Ép. à Paulin*, fol. 37 *a*; Zunz, *Gottesd. Vortr.*, ch. IX.

compte de l'hypothèse talmudique, de décomposer ce titre complexe de שנים עשר [1], et de jeter un coup d'œil sommaire sur les divers éléments qu'il renferme et sur leur relation réciproque. Abstraction faite de la classification actuelle des douze prophètes, classification en partie difficile à justifier et sur laquelle, au surplus, on peut lire la dissertation approfondie d'Abravanel [2], nous les considérerons sous le rapport du temps où ils ont prophétisé. Les épigraphes ou inscriptions de leurs livres nous fourniraient pour cela les meilleures et les plus authentiques données; malheureusement, tous ne sont pas *épigraphiés*, et il n'est pas toujours facile de suppléer à cette omission par voie de critique et de conjecture.

Nous éliminerons tout d'abord, à ce titre, les livres de *Joël*, de *ʿObhadyah* (Abdias), de *Jonas*, de *Nahum* et d'*Habacuc*. Nous pouvons également écarter, mais pour une raison contraire, les quatre derniers prophètes du recueil, savoir: *Ṣephanyah* (Sophonie), que l'inscription rapporte à l'époque de Josias; *Ḥaggaï* (Aggée) et *Zacharie*, qui ont prophétisé tous deux du temps de Darius, fils d'Hystaspe, et dont la contemporanéité est deux fois attestée par le livre d'Ezra; enfin *Malachie*, dont le livre, il est vrai, n'est pas daté, mais que toutes les traditions, ainsi que le sentiment de la critique moderne, font vivre environ un siècle plus tard que les deux précédents, du temps de Néhémie. Sur le classement de ces quatre prophètes, il n'y a donc aucune difficulté. Restent *Osée*, *Amos* et *Michée*, que les inscriptions respectives datent comme il suit:

Osée, sous les règnes d'Ozias, Jotham, Achaz, Ézéchias et Jéroboam (II);
Amos, sous les règnes d'Ozias et Jéroboam (II);
Michée, sous les règnes de Jotham, Achaz et Ézéchias.

[1] Vulgairement תרי עשר (lisez תְּרֵי עֲשַׂר).
[2] *Préface* du commentaire sur les Petits Prophètes.

On sait que Jéroboam II, roi d'Israël, a été antérieur (de seize ans) à Ozias et en partie son contemporain, et qu'Ozias a régné encore vingt-quatre ans après lui. Or nous voyons, en premier lieu, que le classement canonique est admissible, puisque Amos *peut* avoir prophétisé après Osée, et que Michée *doit* avoir commencé ses prophéties plus tard que l'un et l'autre. On s'explique, d'autre part, que le Talmud, d'accord en cela avec l'opinion moderne, fasse commencer la vie publique d'Osée avant celle d'Isaïe; car, d'un côté, l'inscription du premier, outre les mêmes règnes que celle du second, mentionne encore celui de Jéroboam II, et de l'autre, la première prophétie d'Isaïe est datée de la dernière année d'Ozias (בשנת מות המלך עזיהו, *Is.*, VI, 1), donc au moins vingt-quatre ans plus tard. A la vérité, une tradition, suivie par le Targoum et Rachi, prétend que ce מות doit s'entendre figurément de la lèpre qui frappa Ozias; mais quand même cette tradition serait, ce qu'elle n'est nullement, authentique et conforme à la saine exégèse, elle ne prouverait pas beaucoup, vu que cet événement paraît se rapporter aux dernières années du règne d'Ozias.

Le passage talmudique relatif aux époques respectives des quatre prophètes est d'autant plus intéressant à recueillir qu'il se rapporte à notre beraïtha même; en voici le texte : מכדי הושע קדים, דכתיב תחלת דבר ה׳ בהושע, וכי עם הושע דבר תחלה, והלא ממשה ועד הושע כמה נביאים היו! אמר ר׳ יוחנן שהיה תחלה לארבעה נביאים שנתנבאו באותו פרק, ואלו הן: הושע ישעיה עמוס ומיכה · ולקדמיה להושע ברישא? כיון דכתיב נבואתיה גבי חגי זכריה ומלאכי, וחגי זכריה ומלאכי סוף נביאים הוו, חשיב ליה בהדיהו · ולכתביה לחודיה ולקדמיה? איידי דזוטר מירכס

Mais quoi! Osée a été le premier, puisqu'il est écrit (*Os.*, I, 2): «Commencement de la parole du Seigneur par Osée»; or, Osée est-il le premier (prophète) à qui il ait parlé? N'y a-t-il pas eu bien des prophètes depuis Moïse jusqu'à Osée? Cela signifie donc, explique R. Yohanân, qu'il fut le premier des quatre prophètes qui prophétisèrent dans cette période, savoir: Osée, Isaïe, Amos et Michée. (Cela étant), que ne l'a-t-on placé en tête? — (*Rép.*) Ses

prophéties ayant été consignées à côté de celles de Ḥaggaï, de Zacharie et de Malachie, qui étaient les derniers prophètes, on le compte avec eux. — Il fallait au moins l'écrire à part et le classer en tête! — Comme il est court, il aurait pu se perdre.»

Ainsi, le Talmud considère comme un fait acquis et incontestable qu'Isaïe a commencé à prophétiser postérieurement à Osée; et en cela, bien que contredit par Abravanel, il est, je le répète, d'accord avec les modernes. Seulement, ces derniers s'appuient sur des motifs tout autrement plausibles que la phrase תחלת דבר ה', que le Talmud ne paraît pas interpréter d'une façon rationnelle.

En résumé, le recueil des «Douze Prophètes» se compose: 1° de trois prophètes, évidemment les plus anciens du recueil, et plus ou moins contemporains d'Isaïe; 2° de quatre autres, évidemment les plus récents, et qui terminent à bon droit la collection; 3° enfin de cinq prophètes, d'âge incertain, mais qui tous, sauf peut-être ʿObhadyah et le problématique Jonas, paraissent avoir vécu avant la destruction du premier temple. C'est donc avec assez de raison qu'ils sont placés avant la dernière série; mais il serait difficile de dire si, en les entremêlant à la première au lieu de les ranger à part, les auteurs du Canon actuel ont agi avec intention ou au hasard, s'ils ont obéi à des considérations chronologiques ou à des motifs d'une autre nature.

Reste à savoir pourquoi notre beraïtha attribue la compilation des «Douze Prophètes» à la Grande Synagogue. Il est à présumer qu'à l'époque des tannaïm[1], la *collection des Douze* existait, de temps immémorial, sous ce nom et sous cette forme, ce qui s'explique par le peu d'étendue de chacune de ses parties. Il était donc naturel de supposer qu'elle ne s'était pas formée successivement, mais qu'elle était l'œuvre d'un même éditeur ou d'une même compagnie, ce qui résulte aussi, implicitement, des termes talmudiques que je viens de citer; et comme les trois derniers pro-

[1] Docteurs de la Michnah ou de la Beraïtha. Il en sera parlé plus tard.

phètes étaient de peu antérieurs à la Grande Synagogue, qu'ils en étaient même, selon le Talmud, les contemporains et les premiers membres, c'est à eux que la collection a dû être attribuée. Telle est aussi à peu près l'opinion de Rachi, dont voici les paroles: « Quant aux Douze, leurs prophéties étant peu considérables, leurs auteurs ne les ont pas recueillies eux-mêmes par écrit. Mais quand vinrent Ḥaggaï, Zacharie et Malachie, voyant que l'inspiration s'éteignait, puisque eux-mêmes étaient les derniers prophètes, ils se mirent en devoir d'écrire leurs propres oracles, y joignirent les autres petites prophéties et firent du tout un grand recueil, de crainte qu'elles ne se perdissent par leur exiguïté[1]. »

Il est probable que cette conjecture a été inspirée à Rachi par le passage talmudique en question. Si même les soupçons de la critique sur le livre de Jonas sont fondés, on pourrait admettre que ce livre a eu non seulement pour éditeur, mais pour auteur, un des membres du célèbre synode; car, sans parler d'autres indices, et abstraction faite de l'identité plus ou moins réelle de ce « Yônah, fils d'Amittaï » avec celui du IIe livre des *Rois* (XIV, 25), il paraît certain que la phrase ונינוה היתה עיר גדולה לאלהים (*Jon.*, III, 3) trahit un écrivain postérieur à la destruction de Ninive par Nabopolassar (625 avant J.-C.), postérieur par conséquent au règne de Josias.

PSAUMES.

Le Psautier soulève un grand nombre de questions critiques (quelques-unes assez délicates) relativement à son origine, à sa destination, à son ou à ses éditeurs, à ses diverses divisions, au sens de beaucoup d'inscriptions, etc. Il est généralement reconnu

[1] ושנים עשר מתוך שהיו נבואותיהם קטנוה לא כתבום הנביאים עצמם איש איש ספרו ובאו חגי זכריה ומלאכי וראו רוח הקדש מסתלקת שהיו הם נביאים אחרונים ועמדו וכתבו נבואותיהם וצירפו נבואות קטנות עמם ועשאום ספר גדול שלא יאבדו מחמת קוטנם.

qu'il ne peut être l'œuvre d'un même écrivain, et c'est ce qu'attestent souvent les titres eux-mêmes, bien que, pour le dire en passant, il ne faille pas trop se prévaloir de la particule ל (לדוד, לשלמה...), qui peut désigner indistinctement l'auteur du psaume, celui à qui il est adressé ou dédié, ou enfin celui qui était chargé d'en diriger, peut-être d'en composer la mélodie. Beraïtha et Ghemara reconnaissent également sans la moindre difficulté la pluralité d'auteurs; seulement, il y a quelques réserves à faire sur la manière dont elles paraissent l'entendre.

Tout d'abord, l'énoncé de la première est singulier et peu compréhensible. Il est évident que les dix « anciens » qu'elle nomme et dont plusieurs sont fort antérieurs ou même supérieurs à David, ne peuvent avoir été ses secrétaires, bien que tel soit le sens apparent des mots על ידי[1]. Il faut donc retourner la thèse, comme le fait Rachi, et expliquer que c'est au contraire David qui a colligé les psaumes composés par quelques-uns de ses devanciers ou de ses contemporains. Je dis avec Rachi *contemporains* et non *successeurs;* car, bien que plusieurs psaumes soient visiblement postérieurs à l'époque de David, il est certain, en toute hypothèse, que David n'a pas *transcrit* des poèmes qui devaient être *composés* beaucoup plus tard. Ainsi le Talmud reconnaît en principe que tous les psaumes ne sont pas de David, mais en même temps il le considère comme l'auteur de la *collection* entière, et n'admet pas qu'aucun psaume soit d'une époque ultérieure. Il en résulte que tous les morceaux que leur titre n'attribue pas à l'un des « anciens » sont de David lui-même, soit que le titre l'énonce expressément ou que le psaume soit anonyme; de sorte que la très grande majorité du livre, c'est-à-dire cent vingt et quelques psaumes, serait son œuvre.

Examinons maintenant en détail l'énumération de ces Anciens.

[1] Littéralement : *par les mains, par l'entremise de.*

Les sept derniers noms sont indiqués par le Psautier même, mais les trois premiers ne figurent sur aucun titre; par contre, on y remarque deux omissions, celles de איתן האזרחי (*Ps.* LXXXIX) et de *Salomon* (LXXII et CXXVII). De cette dernière, le Talmud ne sonne mot; il suppose probablement que les deux pièces en question sont non pas *de* Salomon, mais *pour* Salomon et composées à son intention par son père. Quant à איתן האזרחי, il ne serait autre, selon lui, que le patriarche Abraham, ce qui répond d'un coup à deux difficultés[1]. Restent *Adam* et *Melchisédec*. Le premier est désigné ailleurs par le Talmud (*Synhéd.*, 38 *b*) comme l'auteur du psaume CXXXIX; et pour le second, comme l'a bien jugé Rachi, la beraïtha doit avoir pensé au psaume CX, où figure (v. 4) le célèbre passage: אתה כהן לעולם על דברתי מלכי צדק. Mais, indépendamment du style et surtout du contenu de ces deux psaumes, comment s'explique-t-elle l'inscription לדוד מזמור, dont tous deux sont accompagnés? Dire que les deux patriarches les avaient dédiés d'avance *à* David, serait tout simplement une ineptie. Il faut donc supposer qu'aux yeux du Talmud les inscriptions, faites par David lui-même ou ajoutées après coup, attribuent ces psaumes au roi-prophète[2], ou parce qu'il en fut l'éditeur, ou parce qu'il les aurait modifiés pour les approprier au rythme lévitique.

De la sorte, le système talmudique se trouverait à peu près justifié dans son ensemble. Il faut convenir néanmoins qu'il laisse beaucoup de prise à une critique impartiale. Déjà même la courte discussion que je viens d'en faire a dû y laisser voir plus d'un côté faible. Ceci ne s'applique pas, toutefois, au psaume XC, attribué à Moïse par le texte même et par les meilleurs critiques de nos

[1] Savoir, pourquoi la beraïtha omet *Éthân*, qui est dans les Psaumes, et pourquoi elle mentionne Abraham, qui n'y est pas.

[2] Nous employons ce mot pour nous conformer à l'usage; selon la tradition israélite, David ne fut jamais *prophète*, mais simplement animé de l'*esprit saint*, et c'est pourquoi ses poëmes sont relégués au rang des Hagiographes.

jours[1]. Mais comment admettre sérieusement les assertions relatives aux psaumes CX et CXXXIX, assertions démenties non seulement par les inscriptions de ces psaumes, mais par les idées qu'ils expriment? Chaque mot, dans le premier, nous révèle ou David, ou même un poète plus récent; dans le second, bien qu'Adam (s'il a parlé hébreu) ait pu en prononcer une partie, on doit lui retirer au moins les six derniers versets; et même dans la première partie, il semble assez étrange que le premier homme ait pu parler de sa mère (תסכני בבטן אמי). — Si הימן האזרחי n'est pas un pseudonyme, pourquoi איתן האזרחי en serait-il un, quand les deux noms figurent plusieurs fois dans la Bible parmi les Lévites contemporains de David; quand nous les voyons, en outre, figurer conjointement avec d'autres et dans le Ier livre des *Rois* (V, 11; *al.* IV, 31) et surtout dans celui des Chroniques[2]? Supprimer un personnage réel, nommé en toutes lettres dans le Psautier et ailleurs, et le remplacer par un personnage qui n'y est pas nommé, c'est un procédé violent et d'ailleurs peu motivé, puisqu'il n'a d'autre base qu'une sorte de *ghezêrah châwah*[3] entre le mot אזרחי et un passage d'Isaïe (XLI, 2 : מי העיר ממזרח) dont l'application à Abraham est elle-même fort douteuse. Enfin, l'esprit de tout le psaume de איתן האזרחי (*Ps.* LXXXIX) et une foule de détails, tels que les noms d'*Israël* et de *David* qui y figurent, accusent une époque postérieure non seulement à Abraham, mais à David lui-même[4].

Ainsi, même en admettant avec le Talmud que David n'est en

[1] Voy. Eichhorn, *Einleit.*, t. III, p. 407 (2e édit.); Jahn, *Introd.*, p. 388; Munk, *Palest.*, p. 446, etc.

[2] I *Chron.*, XV, 19; XXV, 4, etc. Nous ne parlons pas des personnages mentionnés *ibid.*, II, 6 : descendants de *Juda*, on ne peut les considérer comme les *Lévites* en question, mais comme de simples homonymes.

[3] Un des treize modes d'argumentation talmudique dont nous parlerons plus tard, et qui consiste à inférer, de l'emploi d'un même mot dans deux passages différents, que les règles de l'un s'appliquent aussi à l'autre.

[4] Voy. Zunz, *Gottesd. Vortr.*, ch. II.

partie qu'éditeur, de graves difficultés nous arrêtent, et on ne les résoudrait qu'imparfaitement en invoquant l'*ultima ratio* de la prévision prophétique. Mais cette hypothèse elle-même est difficile à soutenir. Il y a un certain nombre de psaumes qui trahissent visiblement, en tout ou en partie, l'époque de Salomon, ou celle des derniers rois de Juda, ou celle de l'exil (comme le psaume CXXXVII, que la version des Septante attribue formellement à Jérémie), ou même l'époque du retour (comme le psaume CXXVI). Il faut convenir toutefois que le nombre de ces psaumes n'est pas aussi considérable que le veulent certains critiques trop avancés. Indépendamment de l'hypothèse de la « prévision », admissible dans de justes limites, il est plusieurs psaumes qui ne contiennent qu'en partie ces indices accusateurs. Ainsi, le psaume LXXXIX, dont j'ai parlé tout à l'heure, ne m'offre de suspect que la seconde partie (vv. 39 et suiv.). Le psaume LI est évidemment de David, comme l'indique l'épigraphe, sauf les deux derniers versets; or, rien n'empêche d'admettre avec Munk[1] que ces passages ont été ajoutés après coup et conformément aux circonstances.

Je terminerai cette discussion par quelques observations relatives à la division du Psautier. On sait que, de temps immémorial, notre texte, de même que les versions les plus anciennes, compte cent cinquante psaumes, répartis d'une part en *cinq* livres, d'autre part en *sept* journées. Cette dernière division, purement liturgique, paraît plus récente que l'autre, calquée, dit-on, sur la division du Pentateuque, et que nous trouvons déjà dans la version d'Alexandrie. Le texte l'indique lui-même assez clairement par les *doxologies* ou formules laudatives qui terminent chaque série (psaumes XLI, LXXII, LXXXIX, CVI et CL), et qui sont visiblement des conclusions. Cette division ressort même, jusqu'à un certain point, et du verset final du II[e] livre (כלו תפלות דוד בן ישי) et du caractère particulier de chacun d'eux; pour n'en citer que deux exemples, presque

[1] *Palest.*, p. 275 et 446.

tous les psaumes du I[er] livre sont attribués à David, et le III[e], au contraire, ne lui en assigne qu'un seul (psaume LXXXVI). S'il y a eu des collections distinctes et faites successivement, on s'expliquera sans peine pourquoi certains psaumes, appartenant à des séries différentes, se répètent intégralement, comme les psaumes XIV et LIII, ou partiellement, comme les psaumes LVII et CVIII; si, d'un autre côté, nous trouvons dans diverses parties de la Bible[1] des morceaux qui reparaissent, à quelques variantes près, dans le Psautier, on peut en conclure que cette dernière collection n'existait pas encore ou était encore incomplète, lors de la rédaction des ouvrages susmentionnés.

Quant au chiffre de cent cinquante psaumes, qui existe également, quoique avec des différences de détail, dans les Septante et la Vulgate, il est sans doute fort ancien, mais on aurait tort de le croire authentique. D'abord, il n'existe pas dans les plus anciens manuscrits hébreux, les uns comptant plus de cent cinquante psaumes, les autres moins. Nous savons d'un autre côté, par divers passages du Talmud, que les psaumes I et II autrefois n'en formaient qu'un seul : אשרי ולמה רגשו חדא פרשתא היא[2]. Mais il nous reste des témoignages plus explicites, qui prouvent que, dès les premiers siècles de l'ère vulgaire, nos docteurs divisaient le Psautier en cent quarante-sept pièces. Nous lisons dans le Talmud de Jérusalem (tr. *Chabbâth*, ch. XVI) : מאה וארבעים ושבעה מזמורות שכתוב בתלים כנגד שנותיו של יעקב אבינו, מלמד שכל הקלוסים שישראל מקלסים להקב"ה כנגד שנותיו של יעקב, שנ' ואתה קדוש יושב תהלות ישראל[3]; la même assertion est répétée dans le traité *Sôphe-*

[1] II *Sam.* XXII, cf. *Ps.* XVIII; I *Chr.* XVI, cf. *Ps.* CV et fin CVI.

[2] Tr. *Berakh.*, 9 *b*; sur *Meghill.*, 17 *b*, voir Heidenheim, *Préf.* du Psautier.

[3] «Les cent quarante-sept psaumes du Psautier[a] correspondent aux années qu'a vécu notre père Jacob[b]; ainsi, chacune des louanges adressées à Dieu par Israël rappelle une des années de Jacob. C'est à quoi fait allusion le psaume XXII, v. 4.»

[a] Dans le texte : תלים, contraction de תהלים, mis lui-même pour תהלות «louanges».

[b] Voy. *Gen.*, XLVII, 28.

rîm (XVI, 11), dans le midrach *Chôḥèr tôbh* et dans le *Yalqout* sur ce même verset (psaume XXII, 4); et les Tôsaphôth dans le traité *Pesaḥîm* (f. 117 *a*) adoptent ce chiffre comme incontesté. Nous possédons même encore, d'après Heidenheim, le détail de cette division; elle existe dans l'édition *princeps* du Yalqout (Thessalonique, 1521), et ce savant l'a reproduite dans la préface de son Psautier[1]. Elle est généralement très rationnelle, et il serait intéressant de la discuter comparativement avec la division consacrée; mais cette étude nous mènerait trop loin, et je me contente de la recommander aux exégètes.

PROVERBES.

On ne peut douter que l'assertion qui attribue aux lettrés d'Ézéchias la collection des *Proverbes* et même la publication d'autres parties de la Bible, n'ait pris sa source dans cette épigraphe du texte (*Prov.*, XXV, 1) : גם אלה משלי שלמה אשר העתיקו אנשי חזקיה מלך יהודה. A la vérité, cette dernière indication n'est pas nette; elle pourrait aussi bien signifier, elle paraît même signifier que le chapitre XXV, ou les chapitres XXV et suivants, ont également Salomon pour auteur, mais qu'ils ont été recueillis par les gens d'Ézéchias, tandis que les précédents ont été recueillis par d'autres ou, si l'on veut, par Salomon lui-même. Si les « gens d'Ézéchias » sont les éditeurs de l'ouvrage entier, pourquoi cette indication ne figure-t-elle pas plutôt en tête du livre ? Mais enfin l'assertion de la beraïtha est, à la rigueur, admissible, et si elle pouvait être corroborée par quelque tradition, elle serait suffisamment justifiée. Au reste, un critique moderne suppose qu'elle ne doit s'entendre que des chapitres XXV à XXIX; opinion qui lèverait toute difficulté, mais qui me paraît plus que douteuse.

Indépendamment du texte précité, la Bible nous fournit encore, à ce sujet, quelques données qu'il est bon de connaître. Le pre-

[1] Voy. encore le *Masechet Soferim* du Dr J. Müller, p. 222.

mier livre des Rois (v, 12) nous apprend que Salomon a *prononcé* trois mille paraboles: וידבר שלשת אלפים משל. Ces *machâl*, prononcés d'abord, il a pu les faire écrire ultérieurement par le *mazkir* de la cour; d'autres, restés dans la mémoire du peuple, ont pu être écrits plus tard par les gens d'Ézéchias. Seulement, le livre actuel ne se composant que de neuf cent quinze versets[1], il faut admettre ou que le reste s'est perdu, ou que les *machâl* du livre des Rois étaient en effet, non de simples sentences, mais de vraies paraboles ou des apologues plus ou moins développés, et que nos versets n'en sont, comme le veulent quelques savants, qu'un extrait, c'est-à-dire la partie gnomique, l'*épimythion*. Conjecture ingénieuse et vraisemblable[2], mais qu'on ne saurait appliquer à certains discours suivis, tels que le préambule du livre, les neuf premiers chapitres presque entiers et quelques autres parties.

Les indices fournis par le livre même des Proverbes sont les suivants : 1° La double épigraphe des chapitres I et X, dualité qui s'explique assez bien par le caractère même des deux séries. En effet, la première, comme je viens de le dire, quoique également sentencieuse, et justifiant le titre de משלי, diffère sensiblement du reste par son ton oratoire et par l'enchaînement, souvent périodique, des phrases. On peut la considérer comme une composition suivie ou comme une série de compositions suivies, qu'on a placées en tête du livre comme offrant plus de liaison dans les idées, plus de clarté et d'intérêt comme lecture, tandis que les autres ont dû former une seconde collection, composée soit d'affabulations morales, soit simplement de maximes ou apophtegmes prononcés par Salomon en diverses circonstances, et recueillis à cause de leur utilité pratique ou religieuse. Dans l'un et l'autre cas, on s'en explique naturellement le caractère presque toujours

[1] Cf. *Midrach rabba* sur le Cantique, f. 4 *b* (éd. Francfort-sur-Oder).

[2] En ajoutant toutefois que la plus grande partie de ces apologues n'avaient pas d'*épimythion*, autrement la difficulté subsisterait : 915 *épimythia* ne représentent que 915 fables.

disparate, caractère incontestable, malgré les efforts tentés à diverses époques pour y trouver de l'enchaînement et de la suite. 2° Un passage du chapitre XXII, vv. 19-21, notamment le verset 20 : הלא כתבתי לך שלישים וכו'. Si le sens de שלישים est douteux et controversé, il n'y a pas moins apparence, d'après ce passage, que Salomon lui-même a écrit une partie au moins du livre, bien que je n'ose trop affirmer que ce soit sous sa forme actuelle. Le résultat le plus important de ce texte, selon moi, c'est qu'il indique d'une manière à peu près certaine la nature de l'œuvre primitive, œuvre éminemment individuelle et émanant d'un seul écrivain, quel que soit d'ailleurs au juste le rôle des lettrés d'Ézéchias. 3° Nous lisons au chapitre XXIV, verset 23 : גם אלה לחכמים, הכר פנים במשפט בל טוב passage également obscur, mais dont l'explication la plus satisfaisante est celle qui voit dans le premier hémistiche une épigraphe : « Les sentences qui suivent émanent également de certains sages [1]. » Cela s'appliquerait aux onze versets et demi qui suivent et qui formeraient ainsi une petite collection ajoutée à la précédente. Et cela se conçoit d'autant mieux que nous voyons aussitôt après, c'est-à-dire à partir du chapitre XXV, commencer une collection évidemment distincte et annoncée comme telle par son épigraphe. La collection des « חכמים » étant à la fois très courte et très intéressante, on aura jugé à propos, pour ne pas la perdre, de l'annexer à la grande série précédente, à peu près comme on a incorporé ensemble les opuscules des douze petits prophètes [2]. Il en résulterait que, malgré le titre général de משלי שלמה, tout dans ce livre n'appartient pas à Salomon, conjecture qui va se confirmer tout à l'heure. 4° Nous connaissons déjà le passage (XXV, 1) qui mentionne le travail des אנשי חזקיה; je ne ferai plus à ce sujet qu'une observation. J'ai dit que ce titre paraît se rapporter exclusivement à ce qui suit et non à ce qui précède; mais il ne serait pas aisé de

[1] Explication d'Ewald, de Lœwenstein, etc.
[2] Voir ci-dessus, p. 36 à 38.

décider jusqu'où il s'étend, c'est-à-dire s'il s'applique seulement à la première tirade[1], ou à toutes les tirades suivantes moins les deux derniers chapitres, ou enfin à tout le reste du livre. Dans cette dernière hypothèse, אגור et למואל (ch. xxx et xxxi) seraient des personnages antérieurs aux אנשי חזקיה, ce qui est d'ailleurs probable. 5° et 6° Les chapitres xxx et xxxi sont attribués par leurs épigraphes respectives à אגור בן יקה (d'autres joignent אגור בן יקה המשא) et à un roi *Lemouêl* ou *Lemoêl,* qui aurait consigné quelques exhortations de sa mère. La plupart des interprètes, surtout les interprètes ecclésiastiques, ne voient là que des noms fictifs désignant Salomon, comme celui de קהלת, et notre beraïtha est évidemment de cet avis. Plusieurs raisons me semblent s'y opposer; je n'en citerai que deux. D'abord, il est des détails qui ne peuvent convenir à Salomon, tels que ראש ועשר אל תתן לי וכו' (xxx, 8); ensuite, on ne voit pas la nécessité d'un nouveau titre pour ces chapitres ou d'une nouvelle dénomination pour l'auteur, ni pourquoi cette dénomination ne figure pas plutôt en tête de l'ouvrage. Il est vrai que nous ne connaissons pas de roi למואל, mais il ne m'est pas démontré que ce soit un nom propre[2]; puis, s'il est fictif, rien ne prouve qu'il désigne Salomon; enfin, on pourrait y voir un nom réel, celui d'un roi étranger, et ainsi l'explique effectivement Hitzig, qui joint même דברי למואל מלך משא.

Telles sont les données bibliques. Elles paraissent établir, en résumé, que le livre des Proverbes est, en majeure partie au moins, l'œuvre du roi Salomon, œuvre orale d'abord et peut-être complexe, puis écrite et simplifiée plus tard, en partie déjà de son vivant, et enfin enrichie du temps d'Ézéchias par l'adjonction

[1] Je dis *tirade* et non chapitre, parce que la division par chapitres, étrangère et souvent contraire à la Massora, est inconnue à la Synagogue primitive (voir ci-après : «Divisions de la Bible»). Nous ne savons donc pas au juste combien il y a de tirades jusqu'au chapitre xxx, ni comment elles se répartissent, ni même s'il y en a une ou plusieurs.

[2] Peut-être לְמוֹ-אֵל *vice Dei*, «représentant de Dieu = roi»; cf. v. 4.

d'autres morceaux et sentences émanant soit de Salomon, soit d'autres moralistes. Notre beraïtha paraît attribuer, sans aucune distinction, l'ouvrage entier à Salomon, et son édition intégrale aux « gens d'Ézéchias ».

Je dois ajouter que la canonicité de ce livre paraît avoir été quelque temps douteuse. Nous lisons en effet dans le Talmud (tr. *Chabbâth*, 30 *b*): ואף ספר משלי בקשו לגנוז שהיו דבריו סותרין זה את זה, ומפני מה לא גנזוהו? אמרי, ספר קהלת לאו עיינינן ואשכחינן טעמא, הכא נמי ליעיינא. ומאי דבריו סותרין זה את זה? כתיב אל תען כסיל כאולתו וכתיב ענה כסיל כאולתו. לא קשיא, הא בדברי תורה הא במילי דעלמא [1]. Je m'étendrai, à l'occasion du Cantique et de l'Ecclésiaste, sur le sens exact de l'expression בקשו לגנוז « on songea à cacher... »; je ferai seulement observer ici que, indépendamment de la contradiction signalée par le Talmud, contradiction trop visible pour n'être pas volontaire, conséquemment peu importante, le livre des Proverbes offre aussi un grand nombre de répétitions, soit de pensées, soit même de phrases. Or, ces répétitions prouvent suffisamment que nous avons là une série de compilations successives, non une œuvre une et originale.

JOB.

Le livre de *Job* donne lieu à trois difficultés principales: 1° Quel en est l'auteur? 2° Que faut-il penser de la réalité de cette histoire? Les faits et les personnages qui y figurent, notamment le héros du livre, ont-ils véritablement existé, ou est-ce d'un bout

[1] « Le livre des Proverbes aussi, on songea (d'abord) à le cacher, parce que ses textes semblaient se contredire; et pourquoi ne l'a-t-on pas caché? Parce qu'on s'est dit : En examinant les textes de l'Ecclésiaste (également contradictoires), n'avons-nous pas réussi à les justifier? Ici de même, examinons. En quoi consistent ces contradictions (du livre des Proverbes)? Il est écrit (xxvi, 4) : *Ne réponds pas au sot selon sa sottise;* et d'autre part (*ib.*, 5): *Réponds au sot selon sa sottise.* Mais point de difficulté : l'un de ces textes s'applique aux choses de la religion, l'autre aux sujets mondains (ou indifférents). »

à l'autre un poème purement allégorique, un roman religieux et philosophique, ou enfin est-ce un poème mixte, c'est-à-dire une œuvre d'imagination brodée sur un fond historique? 3° Enfin, dans l'une et l'autre hypothèse, quel est le lieu et l'époque de cette scène; à quelle nation, à quelle religion appartiennent les personnages? Tous ces points et d'autres encore ont été controversés et imparfaitement résolus; le premier seul doit nous occuper quant à présent, et je ne ferai guère, pour les autres, que relater sommairement les opinions du Talmud.

On a vu que notre beraïtha attribue à Moïse la rédaction de ce livre; on se rappelle aussi que Rachi, pour justifier son classement canonique dans ce document, lui fait partager l'opinion qui voit dans Job un contemporain de la reine de Saba, et j'ai dit combien cette hypothèse se concilie mal avec celle qui attribue le livre à Moïse. J'ajouterai maintenant qu'elle semble en désaccord formel avec la Ghemara, qui s'exprime ainsi : משה כתב ספרו ופרשת בלעם ואיוב, מסייע ליה לר׳ לוי בר לחמא, דאמר רלב"ל איוב בימי משה היה וכו׳ « *Moïse a écrit son livre, le chapitre de Balaam, et Job :* ceci vient à l'appui de R. Lévi, fils de Laḥma, qui dit: Job a vécu du temps de Moïse.... » Déjà précédemment, elle avait interrompu la beraïtha par cette discussion: ולמאן דאמר איוב בימי משה היה, ליקדמיה לאיוב ברישא? אתחולי בפורענותא לא מתחלינן. רות נמי פורענות היא? פורענות דאית לה אחרית, דא"ר יוחנן למה נקרא שמה רות? שיצא ממנה דוד וכו׳ « Mais, dans le système qui fait de Job un contemporain de Moïse, pourquoi ne place-t-on pas Job en tête (des Hagiographes)? — Parce que nous ne voulons pas commencer par une chose fâcheuse. — Mais *Ruth* aussi en est une[1]! — En effet, mais elle a une suite (agréable), ainsi que dit R. Yoḥanân : Pourquoi l'a-t-on appelée *Ruth?* Parce que d'elle est sorti David, etc.[2] » Rachi a peut-être considéré comme deux documents distincts (hypo-

[1] Par son début, qui parle de famine et de morts.

[2] Voir les Tôsaphôth *ad h. l.*

thèse qui se confirmera ci-après) la partie de la beraïtha relative au *classement* des livres saints et celle qui se rapporte à leurs *auteurs* respectifs; mais il n'en est pas moins remarquable qu'il tienne si peu compte de la solution talmudique, et il faut reconnaître en effet que cette dernière est bien faible. Au reste, pour en finir avec cette question difficile, mais secondaire, du placement de *Job*, je ferai remarquer que, dans presque tous les canons, il est joint au Psautier et aux Proverbes : tantôt, comme dans notre beraïtha, c'est תלים איוב משלי; tantôt, comme dans les Septante et la Vulgate, איוב ת'מ'; tantôt enfin, comme dans le canon hébreu actuel, ת'מ'א'. Cette réunion constante prouve qu'on ne se préoccupait que du caractère commun de ces trois livres, qui, outre certains rapports frappants de style et de pensées, sont aussi les seuls qui présentent une coupe phraséologique particulière et sont affectés, par cette raison, d'une prosodie distincte. Il était naturel de grouper dans une série spéciale les trois livres *métriques* de la Bible, sans que cette réunion préjuge rien ni sur l'époque de la vie de Job, ni sur celle de la composition du livre.

Voici maintenant, sur ces deux derniers points, le résumé des différentes opinions rapportées par le Talmud, ou qu'on peut en déduire. Nous allons les classer chronologiquement, en nous occupant d'abord de ce qui concerne la personnalité même de Job.

Le Talmud cite en premier lieu, pour mémoire, l'assertion d'un docteur anonyme (החוא מרבנן) [1], qui prétend que « Job est un mythe et n'a jamais existé » (איוב לא היה ולא נברא אלא משל היה); hypothèse hardie, repoussée par le Talmud comme par la plupart des critiqnes modernes, et contredite par toutes les traditions juives et chrétiennes [2]. Viennent ensuite les hypothèses suivantes:

Job aurait été contemporain de Jacob, dont il aurait épousé la fille Dina; de Moïse; des explorateurs; de l'époque des Juges;

[1] D'après le Talmud de Jérusalem, ר' שמעון בן לקיש (tr. *Sótah*, ch. v, fin).

[2] *Ézéch.*, xiv, 14, 20; *Tobie*, ch. ii; *Ép. de S. Jacq.*, v, 11, etc.

de la reine de Saba (c'est-à-dire du roi Salomon); des Chaldéens (c'est-à-dire, explique Rachi, de Nabuchodonosor); d'Assuérus; enfin, il aurait fait partie des עולי גולה[1], à quoi l'on ajoute «qu'il tenait école à Tibériade», ובית מדרשו בטבריה היה.

Je ne m'arrêterai pas à discuter ces diverses opinions, fondées chacune par la Ghemara sur une ou deux inductions philologiques souvent contestables; je veux seulement les compléter par un petit nombre d'explications. «Moïse» et les «explorateurs» du désert semblent se confondre dans une même période chronologique; le Talmud les distingue cependant avec d'autant plus de raison que ceux qui, aujourd'hui encore, attribuent le livre à Moïse, le supposent rédigé dans l'intervalle qui se place entre sa fuite d'Égypte et sa vocation sur l'Horeb, intervalle antérieur à l'époque de l'envoi des explorateurs. — L'époque des «Juges» est une indication vague et qu'on ne peut évidemment prendre dans toute son étendue, même en admettant avec le Talmud que Job a vécu deux cent dix ans, durée moindre en tout cas que celle de la Judicature. Pour le dire en passant, la longévité de Job, attestée par le livre lui-même, prouve que, quelle que soit la réalité de son histoire, elle doit se placer à une époque assez reculée et probablement antérieure à Moïse. — J'ai rangé en dernier lieu le système qui rapproche Job des עולי הגולה, parce que la circonstance d'une *école établie à Tibériade* se rapporte mieux à la dernière colonie des rapatriés de Palestine qu'aux colonies précédentes. — Ajoutons, comme appréciation générale et abstraction faite de l'époque, que les talmudistes sont également partagés sur la nationalité de Job, la plupart le regardant comme Israélite, quelques-uns comme païen; ainsi, sur ce dernier point, nous lisons dans une beraïtha[2] cette remarquable assertion : חסיד היה באומות העולם ואיוב שמו, ולא בא לעולם אלא לקבל שכרו, הביא הקב"ה עליו יסורין התחיל מחרף ומגדף,

[1] Israélites revenus de l'exil (de Babylone).

[2] Talmud, *Babhâ bathrâ*, 15 *b*.

כפל לו הקב"ה שכרו בע"הז וטרדו מן הע"הב « Il y avait un homme pieux parmi les *païens*, c'était Job, et il n'était venu au monde que pour se faire récompenser (de sa piété). Dieu lui ayant envoyé des souffrances, il s'est mis à blasphémer; alors Dieu lui a donné double récompense dans ce monde et l'a exclu du monde à venir. »

Maintenant, dans ces divers systèmes, quel est l'auteur du livre? Le Talmud ne traite pas ce point. Dirons-nous qu'il s'en tient partout à l'hypothèse de la beraïtha, qui ne connaît que Moïse, ou faut-il sous-entendre, dans chaque système, que l'auteur du livre est un écrivain contemporain ou postérieur à l'époque respective? Cette dernière supposition est évidemment la plus raisonnable, et la divergence de vues qui en résulte se retrouve exactement dans les systèmes modernes, qui ont tour à tour attribué ce livre, soit comme traduction, soit comme œuvre originale, à Moïse, à Salomon, à Jérémie, à quelque poète arabe inconnu, etc. Ce n'est pas ici le lieu de discuter ces systèmes, d'ailleurs à peine indiqués dans le Talmud; je n'insisterai un moment que sur celui de la beraïtha, parce que, malgré certaines difficultés dont aucun système, du reste, n'est exempt, il se recommande par des considérations très spécieuses. On peut en lire le détail dans l'*Introduction* de Jahn[1], etc.; je me bornerai ici aux rapprochements philologiques. C'est à cet ordre, ai-je dit, qu'appartiennent toutes les inductions du Talmud; mais elles sont, en général, insuffisantes et peu décisives. Ainsi, pour ne parler que de la présente hypothèse, il ne trouve d'autre indice que l'emploi, commun aux deux livres, des mots אפוא et ויוחקו, qui cependant se trouvent aussi ailleurs et dont le second ne figure qu'une fois dans Job, tandis qu'il aurait pu relever un grand nombre d'expressions qui ne se retrouvent, ou ne se retrouvent guère, que dans le Pentateuque, telles que אולם, ירט, נץ, פלילים, קשיטה, תנואה, et d'autres au contraire qui, très fréquentes ailleurs, ne se rencontrent jamais

[1] Pages 411 et suiv. Conf. Bossuet, *Disc. sur l'hist. univ.*, IIe part., ch. III.

ou presque jamais dans nos deux livres; tels sont אשרי, כֻּל, יי צבאות, le ש préfixe, etc. Ce genre de preuves, chères également à bien des critiques, et qui ont même servi de base à plus d'un système contestable, ne sont pas, selon moi, très concluantes par elles-mêmes; mais, jointes à d'autres considérations, elles ne manquent pas de poids et méritent de n'être pas négligées. Disons toutefois un dernier mot à la décharge du Talmud. Il est difficile d'admettre que les talmudistes, si versés dans l'Écriture sainte, n'aient pas connu ou n'eussent pu trouver d'autres indices que ceux qu'ils rapportent. Je serais donc porté à croire qu'ayant à énumérer et à justifier un grand nombre de systèmes, ils n'ont voulu citer, à l'appui de chacun, qu'un ou deux spécimens; seulement, ils auraient pu quelquefois mieux choisir.

On remarquera aussi qu'ils supposent partout, dans notre livre, *unité* de plan et d'auteur, thèse qui a été contestée de nos jours par divers motifs plus ou moins sérieux.

CANTIQUE.

Le Cantique des cantiques est attribué, ou du moins semble attribué par son épigraphe, au roi Salomon; la critique moderne est presque unanime à le lui refuser. Quelques-uns en retardent la composition jusqu'au retour de l'exil; d'autres, plus modérés, la font remonter à l'époque des derniers rois de Juda. Quelle que soit la vérité sur ce point, la seconde opinion est beaucoup moins invraisemblable, comme l'établit victorieusement Jahn [1]. L'une et l'autre, à vrai dire, ne s'appuient que sur la phraséologie du livre et sur certains aramaïsmes, genre d'induction discutable sous plus d'un rapport, comme je l'ai dit, et qui demanderait au moins, pour être décisif, des connaissances plus précises que les nôtres sur l'état de la langue hébraïque aux diverses époques. Quoi qu'il en soit, il semble que notre beraïtha, en attribuant le שיר השירים

[1] *Introd.* etc., IIe partie, § 208.

aux «gens d'Ézéchias», se rapproche singulièrement du second système, surtout si nous admettons avec Rachi que cette compagnie a survécu au règne d'Ézéchias. Mais j'ai déjà dit ce que l'on doit penser des כתב (*scripsit*) de notre document, et il est clair qu'il n'a pas plus entendu dénier à Salomon la conception originaire du Cantique que celle des Proverbes, qu'il place sur la même ligne. J'ajoute que le sens du העתיקו des Proverbes (xxv, 1), qui sert de base à l'assertion talmudique, est précisé par les *Abhôth de R. Nathan*, chapitre 1er, en ces termes : כל המסתין בדין מיושב בדין, שנ׳ אשר העתיקו אנשי חזקיה, ולא שהעתיקו אלא שהמתינו; אבא שאול אומר לא שהמתינו אלא שפירשו[1]; explication admise également par le *Yalqout* sur ce passage.

Quant à l'époque à laquelle Salomon aurait composé le Cantique, nous avons vu que Rachi, pour justifier son placement après les Proverbes et l'Ecclésiaste, le considère comme l'ouvrage de sa vieillesse. Cette opinion est contraire et à la vraisemblance et à la seconde partie de la beraïtha, qui énumère משלי שיר השירים וקהלת, et aux diverses opinions exprimées dans le *Chir ha-chirîm rabba*[2], opinions que ce midrach résume ainsi : ר׳ ינאי חמוי דר׳ אמי אמר, הכל מודים שקהלת בסוף אמרה[3], et dont la plus remarquable est développée en ces termes : ר׳ יונתן אמר, ש״הש כתב תחלה ואח״כ משלי ואח״כ קהלת, ומייתי לה ר׳ יונתן מדרך ארץ; כשאדם נער אומר דברי זמר, הגדיל אומר דברי משלות, הזקין אומר דברי הבלים[4]. On serait tenté

[1] «Quiconque juge avec lenteur juge avec solidité, car il est dit (*Prov.*, xxv, 1) : . . . *que les gens d'Ézéchias* העתיקו, ce qui veut dire «examiner mûrement». Non pas, dit Abba Chaoul, mais «interpréter».

[2] Midrach sur le Cantique, appelé aussi *Midrach Ḥazîtha* (d'après son début tiré de *Prov.*, xxii, 29), et non *Ḥazîth*, comme on prononce trop souvent.

[3] «R. Yannaï, beau-père de R. Ammé, dit : Tous les docteurs s'accordent à déclarer que Qohéleth (l'Ecclésiaste) a été dit en dernier.»

[4] «Selon R. Jonathan, (Salomon) a composé d'abord le Cantique des cantiques, puis les Proverbes et enfin Qohéleth. Et R. Jonathan le confirme par l'expérience usuelle : quand l'homme est jeune, il se plaît aux chansons; devenu adulte, il débite des paraboles; vieux, il discourt sur les vanités.»

de croire, pour le dire en passant, que R. Jonathan ne voit dans le Cantique qu'un chant d'amour et nullement une grave et religieuse allégorie; mais cette induction serait mal fondée ou du moins sans preuve suffisante, puisqu'il n'est question ici que de la forme, qui, dans tous les cas, accuse une imagination juvénile, pleine d'idées fraîches et riantes. — Je reviens à mes objections contre Rachi, et je fais remarquer qu'elles peuvent se résoudre d'un seul mot : c'est que notre document, selon la conjecture que j'ai déjà émise, se compose de deux *beraïthôth* distinctes, et que Rachi raisonne exclusivement dans l'hypothèse de la première.

Les réflexions que je viens de faire sur l'opinion de R. Jonathan m'amènent naturellement à vous entretenir de la canonicité du Cantique, question subordonnée à celle de son appréciation critique.

Le Cantique nous apparaît de prime abord comme une œuvre non seulement profane, mais sensuelle et voluptueuse. A coup sûr, si tel est réellement son caractère, il est indigne de figurer dans la collection biblique. Mais je vais plus loin. En admettant même (ce qui est très probable) que les auteurs du Canon sacré et les docteurs du Talmud l'aient unanimement considéré comme une allégorie, je m'explique sans peine qu'on ait hésité à le faire entrer dans la Bible. Quelle que soit la pureté des intentions du poète et l'élévation religieuse de sa pensée, quelle que soit la beauté du sens caché sous la forme extérieure, cette forme est toujours là, avec ses hardiesses et ses dangers. Une allégorie soutenue d'un bout à l'autre, et dont l'intention, l'application réelle ne se révèle nulle part dans l'ouvrage[1], risque fort de rester incomprise, au moins pour le vulgaire; dès lors, son utilité s'efface devant ses inconvénients, le but d'édification est manqué, et ceux-là mêmes qui révèrent l'œuvre comme sainte peuvent la redouter

[1] Le nom même de la Divinité n'y figure pas une seule fois. שלהבת־יה, ou mieux שלהבתיה (VIII, 6), n'est qu'un nom composé, sans conséquence.

comme inopportune. C'est à ce dernier point de vue, sans doute, qu'il faut expliquer les hésitations et les divergences dont la tradition nous a conservé le souvenir. Nous lisons dans le midrach *Abhôth de R. Nathan* (*l. c.*) : בראשונה היו אומרים משלי וש"הש וקהלת גנוזים היו (lis. ?יהיו), שהם היו אומרים משלות ואינן מן הכתובים, ועמדו וגנזו אותם, עד שבאו אנשי כנסת הגדולה ופירשו אותם[1]. La Michnah (tr. *Yâdayim*, III, 5), reproduite avec des variantes dans le Talmud de Babylone (tr. *Meghill.*, 7 *a*), nous apprend que l'Ecclésiaste, selon plusieurs docteurs, le Cantique, selon d'autres, ne rendent pas les mains « impures », ou, ce qui revient au même, ne sont pas des livres saints[2]; sur quoi R. Aqibha s'écrie : חס ושלום, לא נחלק אדם מישראל על ש"הש שלא יטמא את הידים, שאין כל העולם כלו כדאי כיום שניתן בו ש"הש לישראל, שכל הכתובים קדש וש"הש קדש קדשים, ואם נחלקו לא נחלקו אלא על קהלת.

A Dieu ne plaise! Jamais homme en Israël n'a contesté que le Cantique rende les mains impures. Car l'univers entier n'a rien qui égale le jour où le Cantique a été donné à Israël; tous les (autres) Hagiographes sont *saints*, mais le Cantique est *sacro-saint*. Et s'il y a eu contestation, c'est au sujet de Qohéleth. (Cf. *Chir ha-chirîm rabba*, S 1.)

C'est probablement à cette déclaration que notre poème doit le double honneur, dont j'ai déjà parlé, et d'être lu publiquement avant toutes les autres *meghillôth*, et, par suite, de figurer avant elles dans le Canon, contrairement à l'ordre adopté deux fois par notre beraïtha. A vrai dire, il n'y avait pas de milieu, et un livre d'une physionomie aussi équivoque ne pouvait échapper à la suspicion que par une glorification éclatante. « Bénissons », dit Munk[3],

[1] « Au commencement, on disait que les Proverbes, le Cantique des cantiques et Qohéleth étaient (*mieux:* devaient être) apocryphes, parce qu'ils débitaient des paraboles et n'appartenaient pas aux Hagiographes; et l'on se décida à les cacher, jusqu'à ce que vinrent les membres du Grand Synode, qui les interprétèrent. »

[2] Voy. Maïmonide, Comment. sur la Michnah, tr. *Zabhîm*, fin; et tr. *Yâdayim*, III, 2.

[3] *Palestine*, p. 450.

« le docteur qui le premier a prêté aux paroles du Cantique un sens secret, car c'est probablement à l'interprétation mystique que nous devons la conservation de ces précieux fragments... » Ce n'est pas *probablement* qu'il fallait dire, c'est *assurément;* car, si le Cantique n'est pas un poème religieux, s'il n'a pas un autre sens que le sens littéral, il n'y avait aucune raison pour le faire entrer dans la Bible, et il y en avait au contraire de très fortes pour l'en exclure.

Mais quel est, en définitive, et quel doit être pour nous le sens de cet ouvrage? Tous les docteurs anciens, ceux de la Synagogue comme ceux de l'Église, y ont vu une image de l'amour mutuel de Dieu et de son peuple : les premiers, entre Dieu et Israël; les seconds, entre Jésus-Christ et l'Église. La Bible offrait, directement aux uns, typologiquement aux autres, de nombreux indices à l'appui de cette interprétation; maintes fois elle représente Juda, Sion, Jérusalem, comme l'épouse ou la fiancée du Seigneur, même comme une mère ou une vierge, et elle qualifie la défection d'Israël comme une infidélité conjugale et une prostitution. Cette opinion souleva cependant de bonne heure des doutes dans la Synagogue, comme nous l'avons vu, et des dissidences plus graves encore dans l'Église; telle est, par exemple, la doctrine du célèbre évêque Théodore de Mopsueste, qui rejeta le Cantique *ut librum turpem,* doctrine condamnée, du reste, par le concile général de Constantinople (553). C'est ainsi encore que Bossuet et Dupin y ont vu un épithalame à l'occasion du mariage de Salomon avec une princesse égyptienne. Les rationalistes de nos jours y voient généralement un poème purement érotique; mais ils s'accordent fort peu sur son but, sur sa distribution, sur sa forme véritable[1], et moins encore sur l'époque et sur l'auteur.

[1] Les uns y ont vu une suite de petits poèmes, les autres un dialogue, d'autres un drame. Cette dernière hypothèse, avancée par Ewald et M. Renan, est absolument invraisemblable.

Pour nous, Israélites rabbanites, nous ne pouvons nous écarter de la tradition générale de la Synagogue, qui a consacré ce livre non seulement comme canonique, mais comme le premier des Hagiographes. J'ai déjà dit ce qu'il faut penser des rares dissidences dont le Talmud a conservé la trace, et qui d'ailleurs n'ont pas prévalu. Il est possible que l'auteur du livre n'ait pas songé le moins du monde à une allégorie; mais il est certain et il nous suffit de savoir que les auteurs du Canon l'ont adopté comme tel. L'idée en elle-même, je le répète, est familière à la Bible, et nous l'accepterons plus facilement encore si nous nous souvenons d'un excellent principe de Maïmonide, que Jahn a copié, sans le savoir, dans les sages paroles que je vais citer[1] : «Qui hanc mysticam interpretationem adoptant, caveant ne singula adjuncta interpretari velint; respicienda enim sunt, ut in parabolis, præcipua duntaxat capita, quæ quidpiam significant; reliqua ad integritatem et ad ornatum spectant, et significatione carent.»

Enfin, relativement à l'auteur du Cantique, il me reste peu de chose à dire. Le Midrach, le Talmud et toute la Synagogue n'en ont jamais disputé la paternité à Salomon; l'épigraphe paraît le dire expressément, et de nombreux détails, notamment la mention fréquente du nom de Salomon, indiquent au moins un de ses contemporains, si ce n'est lui-même. Cette dernière hypothèse semblerait moins plausible, puisqu'il est toujours question de *Salomon* et du *roi* à la troisième personne; mais l'épigraphe est formelle. Plusieurs, à la vérité, expliquent לשלמה «à la manière de Salomon», ou «dédié à Salomon», ou même «à sa mémoire». לשלמה seul pourrait en effet se traduire ainsi, mais אשר לשלמה indique l'appartenance et comporterait difficilement une autre exégèse. Donc, à moins de biffer ce titre (qui du reste ne paraît pas émaner de l'auteur lui-même) ou de voir dans שלמה un simple homonyme, c'est bien le roi Salomon que nous avons, jusqu'à

[1] *Introd.*, § 206. Cf. Maïm., *Guide des Ég.*, Introd., p. 19-22 de la trad. Munk.

preuve contraire[1], à considérer comme le légitime auteur du célèbre Cantique.

RUTH.

J'ai déjà parlé du livre de *Ruth* à l'occasion de celui des *Juges;* je profite de l'ordre canonique qui le ramène sous nos yeux pour compléter ce qu'il est utile de connaître au sujet de l'un et de l'autre ouvrage.

Le livre de Ruth étant par son contenu, et comme l'indique son début même, un épisode de l'histoire des Juges, il était non seulement naturel de l'attribuer au même auteur, mais on peut même s'étonner qu'il n'en fasse pas partie intégrante; et je n'ai aucune peine à croire, comme l'affirment les plus anciens docteurs de l'Église[2], que la Synagogue les tenait autrefois pour un seul et même ouvrage. Peut-être celui de Ruth a-t-il été détaché plus tard, lorsqu'on l'affecta à la lecture synagogale et qu'il dut, pour cette raison, faire partie des *rouleaux* officiels (מגלות). Le même fait paraît avoir eu lieu pour les Élégies de Jérémie, primitivement jointes à ses prophéties, comme je l'ai dit dans mes observations préliminaires sur le Canon.

Je dois encore ajouter que, soit dans l'hypothèse du Talmud, qui attribue à Samuel les livres des Juges et de Ruth, soit dans les hypothèses modernes, qui en retardent la composition jusqu'en pleine royauté, la communauté d'auteur est également reconnue, sauf toutefois pour les cinq derniers chapitres des Juges, que plusieurs critiques, d'ailleurs orthodoxes, regardent, en raison de leur placement défectueux et de diverses circonstances de détail, comme formant un ou deux appendices, écrits ou recueillis postérieurement à Samuel, et ajoutés après coup au corps de l'ouvrage.

[1] On fait grand bruit de la mention de תרצה (*Cant.*, VI, 4); cet argument me paraît des plus médiocres.

[2] Saint Jérôme, Origène, Eusèbe, etc.

LAMENTATIONS.

Bien que le livre de איכה[1] ne porte aucune épigraphe, du moins dans le texte hébreu, on ne peut douter que Jérémie n'en soit l'auteur; et le Talmud sur ce point se trouve d'accord, non seulement avec toute l'antiquité, mais avec la généralité des critiques modernes. Cette attribution existe formellement dans les épigraphes de la version des Septante et de la Vulgate, dans les *Antiquités juives* de Josèphe (l. X, ch. v, § 1) et chez les premiers docteurs et Pères de l'Église. D'ailleurs, la matière du livre, sa diction, le sentiment qui y respire, tout y révèle Jérémie. Un passage du IIe livre des Chroniques (xxxv, 25) nous montre ce prophète comme auteur d'élégies, et parle même en propres termes d'un «recueil de chants élégiaques» (והנם כתובים על הקינות) qu'il semble lui attribuer. Aussi, plusieurs interprètes anciens et modernes, supposant que les *Qinôth* en question n'étaient autres que notre livre, ont prétendu qu'il roule, soit en entier, soit au moins en partie[2], sur la mort de Josias; opinion qui ne résiste pas au plus léger examen.

Néanmoins, et tout en reconnaissant que ces émouvantes poésies se rapportent aux malheurs de Jérusalem et de la nation, il n'est pas facile de dire à quelle époque elles furent composées. Certains détails semblent indiquer que le temple était encore debout; d'autres, en plus grand nombre, qu'il était détruit, mais que l'émigration des Juifs n'était pas encore consommée. Enfin, le dernier chapitre respire une telle amertume, notamment dans les versets 7, 20 et 22, qu'on serait tenté de le croire indigne de Jérémie, outre que le verset 7 semble supposer un écrivain d'une génération postérieure. C'est pour cela peut-être que plusieurs an-

[1] Dit aussi קינות, en grec Θρῆνοι, les *Thrènes* (cf. l'allem. *Thräne*, larme).

[2] Le chap. iv; voy. איכה רבתי (*Midrach rabba* sur les Lament.) et Rachi, *ad h. l.*

ciennes versions — la Vulgate, le syriaque, l'arabe — détachent ce chapitre du corps de l'ouvrage et lui donnent une épigraphe spéciale. Il diffère d'ailleurs des autres par la forme, étant le seul qui ne soit pas *alphabétique.* Mais on peut admettre, ou que le poète se met en quelque sorte à la place de la postérité, comme l'a fait l'auteur du Pentateuque en écrivant ולא קם נביא עוד בישראל כמשה [1], ou qu'il a écrit ce dernier chapitre sous l'impression toute récente de la ruine de Jérusalem. On s'explique alors et les accents désespérés qui lui échappent, et la déclaration du verset 7 qui signifierait : « Les malheurs qui nous accablent sont si affreux qu'ils ne peuvent être l'expiation de nos péchés *seuls,* mais que ceux de nos pères y entrent aussi pour une part. » Quant aux premières difficultés que j'ai mentionnées, elles ont peu d'importance, et l'on est libre d'admettre, ou que Jérémie a composé les chapitres de איכה à différentes époques, ou que, s'il les a tous écrits dans une même période et après la ruine de l'État juif, il a pu cependant décrire la situation successive d'Israël depuis le siège de Jérusalem et les phases diverses de ses malheurs.

ECCLÉSIASTE.

La critique est presque unanime à reconnaître dans l'*Ecclésiaste* le produit d'une époque très postérieure à celle de Salomon, époque à la fois plus avancée sous le rapport de la culture philosophique et fort dégénérée sous le rapport de la langue. J'ai à peine besoin de dire que le Talmud, non plus que les Pères et les anciens docteurs de l'Église, n'a jamais songé un instant à une telle hypothèse, alors même qu'elle semble s'imposer à lui; et lorsque, par exemple, il se demande : אנת שלמה אן חכמתך אן סכלתנותך! לא דייך שדבריך סותרין דברי דוד אביך אלא שדבריך סותרין זה את זה [2], il s'ingénie à mainte combinaison pour justifier les con-

[1] *Deutér.*, xxxiv, 10. Voy. dans ma traduction du Pentateuque la note sur ce passage.

[2] « O Salomon! où est ta sagesse? où est ta sottise? Non seulement tes paroles contre-

tradictions dont il s'agit, au lieu de conclure de ces contradictions mêmes que Salomon, le sage par excellence, n'est pas l'auteur du livre. Notre beraïtha, il est vrai, fait *écrire* l'Ecclésiaste par les lettrés d'Ézéchias; mais j'ai déjà dit ce qu'il faut penser de ce terme, et pourquoi la beraïtha, se croyant liée en quelque sorte par le témoignage de l'Écriture relatif aux Proverbes, a cru devoir reporter à une époque ultérieure la *compilation* ou la *publication* de tous les écrits de Salomon.

Toutefois, cette assertion du document talmudique pourrait nous mettre sur la voie d'une solution qui lèverait à peu près toutes les difficultés et qui tiendrait le milieu entre l'opinion traditionnelle et celle de la critique, trop radicales l'une comme l'autre. Aucune des deux, en effet, n'est complètement satisfaisante. On peut opposer à la première : 1° que la diction du livre et un grand nombre des termes qu'il emploie appartiennent visiblement à une époque où la langue était en décadence, et avait à la fois corrompu sa syntaxe et enrichi sa nomenclature par l'influence des peuples voisins; 2° qu'un grand nombre d'idées ne peuvent être ni celles d'un roi, puisqu'il parle des iniquités sociales comme le ferait un sujet mécontent; ni celles d'un roi régnant, puisqu'il déclare lui-même *avoir régné* sur Israël[1]; ni celles d'un père, puisqu'il jette d'avance de la défaveur sur son successeur; ni enfin celles d'un sage, puisque, indépendamment d'une foule d'assertions étranges, il parle lui-même à plusieurs reprises de sa sagesse, et semble, dans sa conclusion (XII, 9), la déclarer supérieure à toute autre. L'incohérence qui règne dans une grande partie de l'ouvrage semble également peu digne d'un tel auteur.

disent celles de David ton père, mais elles se contredisent elles-mêmes... » Tr. *Chabbath*, 30 *a*.

[1] *Eccl.*, I, 12. Il est vrai qu'à la rigueur on pourrait traduire : « (Lorsque) *je suis devenu* roi d'Israël... » — Ce verset paraît être l'origine de la légende d'après laquelle Salomon aurait été dépossédé du trône et de tous ses biens par le démon Asmodée (Talm. *Ghittin*, f. 68).

Enfin, on ne voit pas pourquoi Salomon se serait donné ici, plutôt qu'ailleurs, ce nom fictif de קהלת: *prédicateur?* il ne l'a jamais été; *compilateur* de maximes? il a été mieux que cela; *savant universel*[1]? ce serait plus juste, mais ce n'était pas à lui de se qualifier ainsi. Ces deux dernières acceptions, d'ailleurs, conviennent peu à la racine קהל.

Au système moderne, on peut objecter: 1° les nombreux détails relatifs à la puissance, aux entreprises luxueuses et aux méditations philosophiques de l'auteur, détails qui ne peuvent guère convenir à un autre roi que Salomon; 2° un grand nombre d'idées, de paraboles, qui respirent manifestement et le génie sentencieux et jusqu'au langage de Salomon, entre autres cette admirable description allégorique de la vieillesse (XII, 1-7), où la critique doit reconnaître sans hésiter une élégance de style et un sentiment poétique qu'on chercherait vainement dans les basses époques de l'hébraïsme. Enfin, l'Israélite rabbanite trouve un double et puissant motif de conviction dans le fait même de la tradition synagogale, tradition constante et incontestée, qui attribue l'Ecclésiaste à Salomon, et dans l'autorité de notre texte, qui introduit un «fils de David, roi à Jérusalem»; car, bien que ce *fils* puisse à la rigueur n'être qu'un *descendant*, il est certain qu'aucun roi de la race davidique, si ce n'est le fils même de David, n'a pu agir ni parler ainsi; d'aucun, si ce n'est de lui, on n'a pu dire תקן משלים הרבה (XII, 9).

Je crois donc, encore une fois, que la vérité se trouve entre les deux systèmes. La rédaction primitive émane de Salomon, en ce sens qu'une grande partie du livre a été ou *prononcée* par lui et retenue de mémoire par plusieurs générations, ou *écrite* par ses ordres, mais imparfaitement conservée; puis, à une époque ultérieure, plus ou moins éloignée, comme je vais le dire, ces pensées ont été recueillies, complétées, enrichies de certaines additions,

[1] Littéralement: *collecteur* de toute science.

d'une épigraphe et d'une conclusion, par un ou plusieurs auteurs. Dès lors s'expliquent et la substitution d'un nom de fantaisie à celui de *Salomon*, et les éloges décernés à sa sagesse, et la mention de son règne au passé (הייתי מלך), et certaines assertions qui ne sont pas d'un roi; dès lors aussi s'expliquent et ces disparates de style qui semblent trahir deux époques ou deux génies distincts, et ces nombreuses traces du déclin de la langue, de l'influence de l'aramaïsme et de certaines idées étrangères. Le fond est de Salomon, mais les développements et peut-être une grande partie de la rédaction sont d'une autre époque. Que cette époque soit postérieure à l'exil, c'est une hypothèse contredite non seulement par notre beraïtha, mais par les nombreuses mentions relatives à la royauté[1] et qu'on ne peut, sans violence, appliquer à des royautés étrangères. La diction n'est pas une preuve suffisante, j'ai déjà dit pourquoi, et j'y ajoute ici de nouveaux motifs de doute. D'abord, la langue a pu et dû se corrompre déjà sous les derniers rois de Juda, notamment sous Manassé; ensuite, le style est plus personnel qu'on ne pense, et dépend plutôt de l'homme que de l'époque[2], témoin d'une part les anomalies du Cantique, très probablement antérieur à l'exil, et d'autre part la pureté de langage d'Aggée, de Zacharie, de Malachie, certainement postérieurs à cette période. On peut en dire autant de ce que la critique rationaliste nomme le Pseudo-Isaïe, se contredisant ainsi elle-même; car les derniers chapitres d'Isaïe ne seraient pas, en général, désavoués par les plus belles époques de la langue, et il semble impossible qu'ils appartiennent au même siècle que l'Ecclésiaste.

Ainsi, ce dernier ouvrage, même sous sa forme actuelle, paraît être antérieur à l'exil. Et ici nous avons à choisir entre deux hypothèses : ou l'édition a eu lieu dans le royaume d'Israël, peu de générations après Salomon, si l'on veut, ce qui expliquerait les

[1] Chap. IV, VIII et X.
[2] Comparez le mot connu de Buffon.

aramaïsmes par le voisinage de la Syrie, et les exhortations d'obéissance au roi par la situation politique du royaume; ou bien nous la placerons dans le royaume de Juda, sous Manassé ou ses successeurs, ce qui est plus conforme à la tendance générale du livre, à son esprit monothéiste, à sa conclusion, et à la mention de Jérusalem. Cette dernière hypothèse pourrait bien être précisément celle de la beraïtha, qui fait rédiger l'Ecclésiaste par la compagnie d'Ézéchias, compagnie qui, comme Rachi nous l'a déjà dit, doit avoir survécu à son fondateur.

Nous avons maintenant à traiter de la *canonicité* de ce livre, ou, pour parler plus exactement, du degré de publicité qui lui a été primitivement accordé par la Synagogue. Il partage avec *Ézéchiel*, les *Proverbes* et le *Cantique* le triste honneur d'avoir été tenu pendant un temps en suspicion légale, suspicion dont la nature pourrait être mal comprise et sur laquelle il est utile d'être bien fixé. Nous lisons dans le Talmud : בקשו חכמים לגנוז ספר קהלת מפני שדבריו כותרין זה את זה, ומפני מה לא גנזוהו ? מפני שתחלתו דברי תורה וסופו דברי תורה וכו׳ [1]; sur quoi Rachi ajoute avec raison : וכ״שכ שיש עוד בינתים [2]. Le Yalqout sur l'Ecclésiaste s'exprime d'une façon analogue et plus grave encore : בקשו חכמים לגנוז ס׳ קהלת שמצאו בו דברים שנוטים לצד מינות; אמרו, כך שלמה צריך לומר שמח בחור בילדותך וכו׳? משה אמר ולא התורו אחרי לבבכם ואחרי עיניכם ושלמה אמר והלך בדרכי לבך! הותרה הרצועה, לית דין ולית דיינא! כיון שאמר ודע כי על כל אלה יביאך כו׳, אמרו, יפה אמר שלמה [3]. On aurait tort de conclure

[1] «Les docteurs voulaient (d'abord) cacher le livre de Qohéleth, parce que ses paroles se contredisent l'une l'autre; et pourquoi ne l'ont-ils pas caché? Parce qu'il commence et finit par des paroles conformes à la Loi.» Tr. *Chabbâth*, 30 *b*.

[2] «Et, qui plus est, il y en a aussi dans le corps du livre.»

[3] «Les docteurs voulaient (d'abord) cacher le livre de Qohéleth, parce qu'ils y trouvaient des paroles approchant de l'hérésie. Quoi! pensaient-ils, est-ce que Salomon devait dire : «Jeune homme, jouis de ta jeunesse, etc.» (XI, 9)? Moïse a dit: «Vous ne vous égarerez pas à la suite de votre cœur et de vos yeux» (*Nomb.*, XV, 39), et Salomon dit : «Suis les voies de ton cœur» (*ubi supra*)? C'est lâcher la bride; plus de justice et plus de juge! — Mais comme Salomon conclut en disant : «Mais sache

de ces jugements si sévères qu'il ait été un seul instant question de déclarer ces livres *apocryphes*, dans l'acception que nous attachons à ce mot. J'ai déjà dit qu'on entend généralement aujourd'hui par *canonique* tout livre considéré comme inspiré à un degré quelconque, *apocryphe* tout livre qui ne satisfait pas à cette condition. Ce dernier mot, à la vérité, correspond littéralement à גָּנוּז, mais il ne faut pas oublier non plus qu'il n'a pas toujours eu l'acception qu'il a aujourd'hui. Eichhorn, au commencement de son *Introduction*, donne l'histoire des deux mots « canonique » et « apocryphe », et il nous apprend que ce dernier, entre autres acceptions primitives, a signifié « les livres qu'on mettait de côté et dont la lecture publique était interdite ». Tel est évidemment le sens de la GHENIZAH synagogale. On remarquera que l'intention en est attribuée aux חכמים « docteurs »; or, à l'époque où cette dernière dénomination fut introduite dans la Synagogue, le Canon était clos et consacré depuis longtemps, comme nous le verrons, et les docteurs n'auraient pu se permettre de déclarer *profanes* et *non inspirés* des livres qu'une tradition déjà ancienne avait consacrés comme saints et inspirés. D'ailleurs, ainsi que je l'ai remarqué à l'occasion du Cantique, la nature des inconvénients qu'on pouvait reprocher à ces livres était tellement grave que, s'ils n'eussent pas été en possession de la canonicité, non seulement on ne se serait pas donné tant de mal pour les justifier, mais on les aurait purement et simplement supprimés, condamnés au feu comme les ספרי מינים[1],

que, pour tout cela, Dieu t'appellera en jugement» (*ibid.*), ils ont dit : Salomon a bien parlé. »

[1] « Livres des hérétiques. » Le talmudique מין, propr. *hérétique*, quelquefois *non-juif* en général, a été diversement dérivé. Les uns, comme Élias Levita dans le « Tichbi », le tirent de *Manès*, et estiment qu'il n'a d'abord désigné que les Manichéens; c'est aussi l'opinion d'Albo, qui écrit מאינים. D'autres, comme Nic. Fuller, le tirent de l'hébreu מאן, *refuser* (de croire), cf. *renégat*. Quelques-uns y ont vu un acrostiche (מאמין ישו נוצרי), ce qui est simplement absurde. Ce n'est peut-être pas autre chose que le substantif connu מין « espèce », opposé à la généralité, à l'ensemble des fidèles, et analogue au français *secte*, *sectaire*.

tandis qu'on s'est borné à vouloir les « soustraire à la publicité », car tel est le sens précis de גנז. D'un autre côté, les docteurs en avaient le droit, malgré la sainteté des livres en question; car la soustraction, qui n'est qu'une suppression temporaire, est une mesure analogue à celle que le Talmud nomme הוראת שעה (*décision temporaire*), mesure inspirée par l'urgence ou le danger, et justifiée par la règle עת לעשות לה' הפרו תורתך[1].

Il est clair, d'après cela, que les motifs allégués pour la GHENIZAH ne doivent pas se prendre au pied de la lettre. Ainsi, קהלת et משלי étant tenus pour inspirés, les docteurs n'ont pu croire qu'ils renfermassent des contradictions réelles; ils n'ont pu croire que קהלת ait une tendance irréligieuse, qu'Ézéchiel ait réellement contredit Moïse, ni que le Cantique, au moins pour les canonistes, ait été un poème libidineux. Ils n'ont entendu parler que des apparences, et n'ont signalé que le danger; ils ont vu dans ces lectures un scandale pour l'ignorance et un piège pour la faiblesse, et cette appréciation, qui a fait également écarter du domaine public les livres de la Cabale, n'était que trop fondée, comme l'a maintes fois prouvé l'expérience.

ESTHER.

Nous avons vu que la beraïtha attribue la rédaction ou la publication d'*Esther* aux membres du Grand Synode; nous avons vu aussi[2] pourquoi, selon Rachi, elle n'attribue pas ce livre et quelques autres à leurs auteurs naturels, et ce qu'il faut penser de l'hypothèse de ce commentateur. Cette hypothèse semble d'autant moins nécessaire ici qu'un grand nombre d'écrivains, juifs et chrétiens, considèrent soit Mardochée[3], soit Ezra, comme l'auteur

[1] *Ps.*, CXIX, 126; voy. ci-après les *Préliminaires* de la IIIe partie.
[2] Page 33.
[3] En hébreu *Mordekhaï*, non *Mardekhaï*, comme écrivent la plupart des Allemands. Il est vrai que, depuis les Septante, le nom usuel porte un *a*, outre l'analogie

du livre en question, et que l'un et l'autre passent pour avoir fait partie de la célèbre assemblée, ou même pour l'avoir fondée. D'après cela, l'assertion de la beraïtha pourrait s'appliquer, non à une simple édition ou transcription, comme paraît l'entendre Rachi, mais à la rédaction véritable et originale, abstraction faite de la forme plurielle אנשי (*les* membres de...), qui n'a évidemment aucune importance. Au reste, rien n'est moins sûr ni plus controversé que le nom de l'auteur d'*Esther*, l'époque où ce livre a pu être écrit, et même la langue où il a été primitivement rédigé. Il paraît certain cependant qu'il est antérieur à la chute de la domination persane; on peut même ajouter que l'auteur a dû être non seulement rapproché du lieu et de l'époque de l'événement, non seulement contemporain, mais y avoir une part directe et sympathique, à en juger par la vivacité de toute la narration, et surtout par un grand nombre de détails, circonstanciés jusqu'à la minutie, qu'il est superflu d'énumérer. Je ne puis davantage m'arrêter aux objections tirées de l'invraisemblance de certains faits et de certains caractères, objections qui ont fait croire à une rédaction tardive, mais qui ont été suffisamment réfutées dans plusieurs introductions spéciales. Je ferai seulement observer que les plus graves de ces difficultés portent sur Assuérus; or, elles s'évanouissent sans peine si l'on songe que l'identité de ce roi avec Xerxès Ier est à peu près démontrée aujourd'hui, et qu'avec un personnage tel que Xerxès, ce מלך טפש[1] par excellence,

Le vrai peut quelquefois n'être pas vraisemblable.

Il est naturel de supposer, d'après cela, que l'auteur du livre

(assez douteuse) de l'arabe مُرْدَكْ; mais l'hébreu, en bonne grammaire, ne peut se lire autrement que par un *o*.

[1] «Roi imbécile», qualification d'Assuérus dans le Talmud (tr. *Meghill.*, 12 *a*). Il faut dire toutefois qu'une autre opinion le qualifie, au contraire, de «roi avisé», מלך פקח (*ibid.*).

n'est autre que Mardochée lui-même. Telle est aussi l'opinion accréditée dans la Synagogue[1]; et les termes en apparence laudatifs qui se trouvent dans le dernier chapitre, mais qui ne sont au fond que de simples énoncés, n'infirment en rien ce système. On a même invoqué en sa faveur la mention réitérée, dans les deux derniers chapitres, de lettres et écrits adressés par Mardochée à ses frères; mais cet argument est peu solide, car il ne paraît pas, dans ces passages, être précisément question du *livre d'Esther,* si ce n'est IX, 32, verset où, par contre, Mardochée n'est pas nommé. — Il y a cependant, sur ce point, une réserve à faire. On sait que le Grand Synode a siégé et fonctionné dans la Palestine; d'un autre côté, il est très douteux que Mardochée, grand vizir de la Perse, et qui paraît avoir joui jusqu'à sa mort de la faveur du roi, ait jamais suivi ses frères à leur retour dans la Terre sainte. Nous voyons bien dans Ezra (II, 2) et dans Néhémie (VII, 7) un «Mardochée» ou un «Mardochée-בלשן» figurer dans la colonie de Zorobabel; mais ce ne peut être le même que le nôtre, qui doit avoir vécu une soixantaine d'années plus tard, et ce n'est sans doute que par un jeu d'esprit haggadique que le Talmud semble quelquefois[2] les identifier. Il résulterait de cette observation : 1° que Mardochée n'a pas fait partie du Grand Synode; 2° que, par suite, si notre beraïtha entend parler d'une *rédaction* proprement dite, ce n'est pas à lui qu'elle l'attribue. Le rédacteur serait alors quelqu'un ou quelques-uns des collègues d'Ezra, mais non Ezra lui-même, puisque la beraïtha le distingue du «Grand Synode» en lui attribuant nominativement un certain nombre d'ouvrages.

Je dois ici une mention à l'opinion d'Ibn-Ezra. On sait que le nom de la Divinité ne figure pas une seule fois dans le texte hébreu d'*Esther,* si ce n'est peut-être d'une manière indirecte dans

[1] C'est aussi celle de Josèphe (*Antiq.*, XI, VI, 1 s.), qui à la vérité fait Mardochée contemporain d'Artaxerce Longuemain.

[2] Voy. tr. *Menaḥóth*, 65 *a*, etc.

ממקום אחר (iv, 14)[1], et d'une manière artificielle dans les futiles ראשי תבות et סופי תבות[2] que certains scribes et officiants s'amusent à y faire ressortir. Frappé de cette omission, qui semble systématique, Ibn-Ezra suppose que l'ouvrage a été écrit primitivement par Mardochée et traduit (ou transcrit) par les Perses pour être annexé aux annales de l'empire. Or, comme ceux-ci n'auraient pas manqué de remplacer le nom divin par celui de leurs idoles, Mardochée prit la sage précaution d'éviter partout l'emploi de ce saint vocable. — L'hypothèse contraire serait peut-être plus naturelle : cette omission s'explique mieux si la rédaction première a été faite en langue perse. Toutefois, il est bon de noter que, d'après un passage du livre d'Esther (viii, 9), les Juifs de cette époque paraissent avoir conservé, au moins dans plusieurs provinces, leur langue et même leur alphabet originaires: ואל היהודים ככתבם וכלשונם. J'aurai bientôt, du reste, à revenir sur ce point.

En ce qui touche spécialement la question canonique, je remarquerai d'abord que l'on pourrait s'étonner de voir presque toutes les bibles imprimées placer *Esther* avant *Daniel,* alors que notre beraïtha le place entre *Daniel* et *Ezra,* et cela, comme nous l'avons vu, conformément à l'ordre historique le plus vraisemblable. Mais on n'avait sans doute d'autre but, en agissant ainsi. que de réunir en une seule série les cinq *meghillôth.*
d'ailleurs que la Synagogue attache une impor
cet opuscule, le seul ouvrage complet, avec le

[1] Rappelons, à ce propos, que המקום, dans les écrits pos
vent la Divinité; ce qui a été expliqué ou peut s'expliquer de pl
קום, l'auteur des êtres (יְקוּם); 2° Dieu est le «lieu» de l'univ
drach (*Berêch. rabb.*, S 68) : ...ל עולם ואין העולם מקומו
valeur numérique des lettres de מקום (186) est égale à celle des
gramme (יהוה = 10 + 5 + 6 + 5) élevées respectivement au ca

[2] *Initiales* et *finales* de certains mots, lesquelles, par leur com
verse, représentent le nom sacré יהוה. Voici les passages respecti
v, 4; inverses, i, 20; finales directes, vii, 7; inverses, v, 13.

se lise obligatoirement[1] au temple; le seul qui, avec le Pentateuque, ait conservé sa forme antique de rouleau; le seul enfin qui, avec le Pentateuque, se rattache à notre législation religieuse, comme fondement historique d'une fête. Aussi lisons-nous dans le Talmud de Jérusalem cette assertion, à la vérité quelque peu hyperbolique: ר׳ יוחנן וריש לקיש חד (al. ר״י) אמר, נביאים וכתובים עתידין ליבטל וה׳ ספרי תורה אין עתידין ליבטל; וחד (al. ור״ל) אמר אף מגלת אסתר והלכות (?) אין עתידין ליבטל. נאמר כאן קול גדול ולא יסף, ונאמר כאן וזכרם לא יסוף מזרעם...[2].

Ma seconde observation porte sur la valeur canonique du livre. Elle ne paraît pas avoir jamais été en question dans la Synagogue, du moins en ce qui touche le texte hébreu. Une seule voix dissidente, celle du talmudiste Samuel, à laquelle on peut joindre quelques légendes des Talmuds de Babylone et de Jérusalem[3], semblerait élever des doutes sur sa canonicité, par cette déclaration : אסתר אינה מטמאה את הידים[4]; mais le même docteur considère l'ouvrage comme inspiré, et cette même thèse est appuyée, par le Talmud, sur plusieurs inductions. Quant aux légendes en question, qui roulent plutôt sur l'institution de la fête que sur l'authenticité du livre, elles portent un cachet marqué d'invraisemblance. — Toutefois, je le répète, il ne s'agit et ne peut s'agir ici, comme dans toute question canonique, que du texte hébreu. Mais à côté de ce il y a encore celui de la version alexandrine, qui mérite à t degré notre attention. Outre des variantes, additions et ns de détail, elle contient un supplément de sept chapitres,

in la bénédiction על מקרא מגלה.

s deux docteurs) R. Yohanân et Rêch Laqich, l'un a dit : — Les Prophètes et raphes pourront être anéantis, mais le Pentateuque ne périra point. Et l'autre Pareillement le volume d'Esther et les Halakhôth (?) sont impérissables» (ce uient l'un et l'autre sur des textes expliqués par voie d'allitération). Voy. Ye-ghill., ch. 1, § 7.

leghill., 7 *a*, etc.

livre d') Esther ne rend pas les mains impures.» Voy. ci-dessus, p. 56.

consacrés à divers récits et documents qui complètent notre histoire. Ces chapitres paraissent avoir été connus de l'historien Josèphe[1]; ils ont passé dans la Vulgate, dans les versions syriaque et arabe, et ils se retrouvent en partie dans des manuscrits chaldéens publiés au dernier siècle par de' Rossi et Schnurrer. L'Église chrétienne, en comptant ces *additamenta* parmi les livres deutérocanoniques, se trouve à peu près d'accord avec la Synagogue, qui ne peut y voir que des apocryphes. Nous n'avons donc pas à en discuter l'importance à notre point de vue particulier; mais il y a ici un fait bien remarquable, et sur lequel il convient de nous arrêter un moment. Ce fait, c'est la mention du nom de la Divinité, mention tellement fréquente et qui contraste si fort avec sa totale absence dans notre texte, qu'elle suffit, en quelque sorte, à caractériser et à différencier les deux documents. N'est-il pas bizarre que le nom sacré brille si souvent sur les pages étrangères, tandis que le livre vénéré par la Synagogue semble affecter de l'exclure? Remarquez que ces fragments, qui complètent le livre d'une manière utile et souvent nécessaire, ne forment pas un appendice séparé; ils sont intercalés, chacun à sa place logique, dans le corps de l'ouvrage, et c'est seulement la Vulgate et les autres versions ultérieures qui les ont détachés et réunis à part, sans doute par respect pour le texte hébreu. Que le livre ait été originairement écrit en hébreu ou en persan, il me paraît indubitable, ou que les morceaux en question, au moins pour la plupart, en ont fait partie intégrante et ont été retranchés depuis par le motif qu'indique Ibn-Ezra; ou bien qu'il y a eu dès le principe deux rédactions distinctes, l'une complète pour les Juifs, l'autre officielle pour les annales publiques, et, par cette raison même, expurgée des mentions incompatibles avec la religion dominante. La rédaction officielle, naturellement la plus répandue, a survécu presque seule, et seule s'est transmise aux Juifs de Palestine;

[1] Voy. *Antiq.*, x, 6.

l'autre, circulant peut-être sous le manteau et conservée par un petit nombre d'adeptes, a pu parvenir par une voie quelconque — peut-être par les Juifs de כוש[1] — jusqu'aux Juifs d'Alexandrie.

C'est à l'existence de ces fragments que se rattache une singularité, peu importante, il est vrai, mais dont il est bon de se rendre compte. Le dernier chapitre d'*Esther*, dans le texte hébreu, ne se compose que de trois versets, qu'il eût semblé plus naturel de joindre au chapitre précédent. La division capitulaire, on le sait, bien qu'adoptée par nous, n'est pas juive d'origine[2], et les trois versets en question ne sont que le commencement d'un chapitre des Septante et de la Vulgate, contenant le premier des fragments conservés par saint Jérôme. Dès le verset 4, pour le dire en passant, vous voyez apparaître à la fois et le nom sacré et le cachet visible de l'hébraïsme : « Et Mardochée dit : Cela est arrivé de Dieu » (texte probable : ויאמר מרדכי מאת ה׳ היתה זאת).

DANIEL.

On ne peut guère douter que notre document ne voie dans Daniel lui-même l'auteur du livre qui porte son nom. Ainsi l'a compris Rachi, et cette attribution, qui résulte du contexte même de la beraïtha, est conforme à toutes les traditions de la Synagogue comme de l'Église. Si l'on nomme ici les « membres du Grand Synode » au lieu de Daniel lui-même, nous pouvons à la rigueur nous en rendre compte, ou par l'hypothèse de Rachi que l'on connaît, ou par une tradition rabbinique qui fait déjà figurer Daniel dans ce synode[3], notamment comme fondateur de la triple prière quotidienne. Mais l'une et l'autre hypothèse sont également peu naturelles, et il en est deux autres, bien plus vraisemblables, que

[1] *Kouch*, l'Éthiopie orientale et peut-être celle d'Afrique, limite occidentale des États d'Assuérus (*Esth.*, I, 1).

[2] Voy. p. 47, note 1.

[3] Voy. Maïmonide, Préface du *Michné-Tôrah; Chalchéleth ha Qabb.*, f. 14 *a*, etc.

l'on peut, selon moi, attribuer aux talmudistes, en se fondant sur le caractère même du livre en question. Ici quelques explications sont nécessaires.

Nous avons parlé des traditions religieuses relatives à l'authenticité du livre de *Daniel*. Non seulement, comme on le voit par notre beraïtha, le Talmud le compte parmi les livres inspirés, mais il paraît avoir figuré primitivement, comme Daniel lui-même, dans la série des Prophètes. Josèphe, dans son livre *Contre Apion* (I, 1) et dans ses *Antiquités juives* (X, 11, § 7), le range parmi les «treize prophètes» et le considère même comme un des plus remarquables. La version dite des Septante le place immédiatement après *Ézéchiel*, et il figure même avant ce prophète dans les descriptions authentiques du canon des Juifs de Palestine que nous ont laissées deux écrivains célèbres des IIe et IIIe siècles, Mélito de Sardes et Origène. Ézéchiel lui-même le mentionne à plusieurs reprises (ch. XIV et XXVIII) comme un personnage éminent par sa sagesse et par sa piété. Seulement, vers le IVe siècle, l'homme et le livre furent relégués par les talmudistes dans la classe des *Hagiographes*, simplement inspirés par l'esprit saint, mais non par la prophétie proprement dite, et cela pour différents motifs plus ou moins graves. Quoi qu'il en soit, le livre de Daniel a constamment joui, dans la Synagogue, d'une grande autorité, qu'il doit sans doute principalement à l'importance du deuxième et des six derniers chapitres, contenant des prédictions d'un intérêt majeur pour l'histoire de l'humanité et pour l'avenir d'Israël.

Néanmoins, cette autorité a été attaquée, à diverses époques, par des arguments sans nombre, dont quelques-uns semblent d'un certain poids. Dès le IIIe siècle de l'ère vulgaire, le philosophe païen Porphyre soutenait que *Daniel* avait été composé du temps des Maccabées par un philosophe grec; Spinoza soupçonne que les premiers chapitres ont été puisés ultérieurement dans des annales chaldéennes; Newton et Beausobre ne reconnaissent (et

pour cause) la main de Daniel que dans les six derniers chapitres. Depuis, une foule d'écrivains, jusqu'à nos jours, ont contesté soit l'authenticité, soit l'inspiration de l'ouvrage entier ou de quelques parties; d'autres, non moins nombreux, ont cherché et souvent réussi à les réhabiliter. Il n'entre pas dans mon plan de détailler objections ni réponses. J'indiquerai seulement deux ordres de difficultés et les systèmes auxquels elles ont donné lieu, parce qu'ils se rattachent directement à notre but et nous permettront de fixer, sinon notre propre opinion, du moins le sens probable du passage talmudique qui nous occupe.

1° On a remarqué qu'il y a de grandes et nombreuses disparates entre les différentes parties de l'ouvrage. Disparates de style, de ton et d'expressions entre la plupart des chapitres; disparates d'idiome qui ne semblent pas toujours assez motivées, ici l'hébreu, là le chaldéen; disparates plus graves encore dans les faits, qui semblent parfois se contredire mutuellement. Tels sont (je les indique sans autre développement) le ch. I, 1, comparé à II, 1; I, 21, comp. à X, 1; II, 41, 49, comp. à V, 11-14. On en a conclu que l'ouvrage, non seulement n'est pas de Daniel, mais ne peut appartenir à un rédacteur unique, quel qu'il soit. Les défenseurs de la tradition ont repoussé cette conclusion, d'une part, en prouvant l'unité de rédaction, d'autre part, en résolvant de diverses manières les contradictions alléguées. Ils accordent, du reste, que *Daniel* peut n'avoir pas été écrit tout d'une pièce et d'une haleine, mais à différentes époques de la vie de l'auteur.

2° Certaines circonstances significatives indiquent une époque beaucoup plus récente que celle de Daniel, soit celle d'Alexandre le Grand, soit même celle des Maccabées. Le premier fait résulterait de la précision des prophéties relatives à l'empire grec; le second, de l'emploi de plusieurs mots grecs qu'on ne pouvait connaître du temps de Daniel. Les critiques orthodoxes ont répondu à cet ordre d'objections, les uns en les contestant au fond, quel-

quefois avec bonheur; les autres en les reconnaissant avec franchise, mais en leur ôtant, par des considérations plus ou moins plausibles, une partie de leur force.

Or, il est possible que ces diverses difficultés, dont on ne doit de bonne foi ni méconnaître ni exagérer la portée, aient frappé les talmudistes. Ce sont elles qui peuvent les avoir déterminés, d'une part, à rejeter le livre parmi les Hagiographes comme étant, au moins en partie et dans son état actuel, d'une composition postérieure à Daniel; d'autre part, à nommer comme auteurs ou éditeurs les membres de la *Synagoga magna,* dénomination fort élastique, comme on sait, et s'étendant jusqu'à Siméon le Juste, contemporain d'Alexandre ou de peu postérieur. On peut admettre ici concurremment deux hypothèses, répondant aux deux ordres de difficultés dont j'ai parlé : la première, c'est que l'œuvre de Daniel, primitivement fragmentaire et composée de plusieurs documents écrits par ce prophète à diverses époques, a été compilée, complétée et réunie en un tout par plusieurs membres de la grande assemblée, comme nous l'avons dit pour Ézéchiel; la seconde, c'est que ce travail eut lieu vers la fin de la période d'activité de cette assemblée, c'est-à-dire du temps même des conquêtes d'Alexandre ou quelques années plus tard, mais non toutefois dans la période maccabéenne. Il est clair que notre beraïtha n'a pu penser à cette période, où avaient cessé depuis longtemps, d'après le Talmud, les travaux du Synode; et j'ajoute que cette hypothèse n'est ni indispensable, ni même vraisemblable. Elle n'est pas indispensable, car il n'est aucune difficulté, y compris l'emploi de quelques mots grecs, qui ne puisse s'expliquer par une rédaction de beaucoup antérieure. Elle n'est pas vraisemblable, parce que: 1° on ne peut admettre qu'à cette époque de zèle pour les traditions et de haine pour les nouveautés religieuses, la Synagogue eût voulu recevoir parmi les Saintes Écritures un livre de composition récente : ne voyons-nous pas celui de Jésus ben Sira et d'autres

ouvrages deutérocanoniques exclus, par la même raison, du canon de Palestine? 2° D'après l'historien Josèphe (*Antiq.*, XI, VIII, 5), les Juifs montrèrent à Alexandre le livre des prophéties de Daniel, fait confirmé par un passage d'Hécatée d'Abdère. Le même Josèphe nous apprend ailleurs (*In Apion.*, I, 8) que le canon de Palestine a été clos à l'époque d'Artaxerce Longuemain (471-424 av. J.-C.). 3° Plusieurs passages de l'Ecclésiastique, fort antérieur au temps des Maccabées, contiennent des allusions au livre de Daniel; d'autres passages du Ier livre des Maccabées semblent indiquer que son contenu et même certaines de ses expressions étaient connus depuis longtemps, telles que le célèbre *βδέλυγμα ἐρημώσεως*[1]. 4° Je remarque enfin que le traducteur grec de *Daniel*, qui se permet une foule d'additions au texte original, n'ajoute aucune explication historique aux prophéties sur l'empire macédonien, et se méprend même sur le sens d'autres prophéties obscures, que l'événement devait éclaircir plus tard; preuve qu'il n'a compris ni les unes ni les autres, et que, par conséquent, il a vécu avant leur accomplissement. Or, si la version est antérieure, à plus forte raison le texte[2].

Je viens de parler des additions de la version grecque; quelques mots encore à ce sujet ne seront pas sans intérêt pour l'histoire de l'ouvrage. En comparant le texte sacré aux traductions grecques et aux éditions chrétiennes, on observe entre ces dernières et l'original une foule de divergences de détail, — additions, suppressions et variantes, — les unes évidemment préméditées, les autres sans motifs apparents et qu'on ne peut considérer que comme de pures inadvertances. Ces divergences étaient si nombreuses dans

[1] שקוץ שמם *Dan.*, XII, 11 (cf. XI, 31). C'est l'origine de l'expression vulgaire *l'abomination de la désolation*, inexactement empruntée à la Vulgate, qui porte : « Et posita fuerit *abominatio in desolationem*. »

[2] Voy. d'autres arguments dans Jahn, *op. cit.*, § 150-151, et dans Brentano, *Daniel*, § 4, 4 *a*, 6, etc.

la version des Septante, qu'on y substitua de bonne heure celle plus exacte de Théodotion[1], au moyen de laquelle on corrigea les Septante, de sorte que cette dernière se perdit presque entièrement et n'a revu le jour qu'en 1772 à Rome, où elle fut publiée d'après un manuscrit unique. Indépendamment de ces divergences, il y a encore trois ou quatre autres additions beaucoup plus considérables, qui se trouvent et dans Théodotion et dans les autres anciennes versions de la Bible, et que les éditions rangent tantôt à part, comme apocryphes ou, selon l'Église chrétienne, deutérocanoniques, tantôt dans le corps ou à la suite des chapitres protocanoniques. Ces additions ou fragments sont : La prière de ʿAzaryah et le Cantique des trois jeunes gens dans la fournaise ardente (III, 24-90); l'histoire de Suzanne[2] (XIII), et le double récit relatif à Bel et au Dragon, où l'on voit de nouveau Daniel jeté dans une fosse aux lions et nourri par le prophète Habacuc, qu'un ange avait transporté de la Judée à Babylone (XIV). Certains indices ont fait supposer, à tort ou à raison, que ces suppléments existaient primitivement en hébreu ou en chaldéen; mais il est certain que la Synagogue, au moins de Palestine, si elle les a connus, ne les a pas jugés authentiques, et ce jugement est surtout mérité pour l'histoire de Suzanne, que plusieurs docteurs de l'Église même qualifient de « fable », qui fourmille d'invraisemblances de toute nature, et qui d'ailleurs ne fut jamais écrite en langue biblique, comme le prouvent certaines paronomasies purement grecques (versets 54-55, 58-59).

Puisque nous en sommes au point de vue philologique, il convient de terminer ces considérations par une remarque sur la langue dans laquelle est écrit le livre de Daniel, remarque qui s'appliquera aussi en partie à celui d'Ezra. Cette langue est tour à tour l'hébreu et le chaldéen, l'un et l'autre un peu altérés par leur

[1] Composée vers l'an 180 de J.-C. Nous en reparlerons plus tard.

[2] Orthographe vicieuse; on devrait écrire *Susanne*.

influence mutuelle, et conformes sans doute au langage que parlaient à cette époque les Juifs de la Babylonie. Pour le dire en passant, ce mélange même est presque une date, un certificat d'origine; c'est un indice de plus en faveur d'une rédaction première antémaccabéenne, et qui révèle suffisamment l'époque, sinon le lieu, où ces livres furent écrits. — On a expliqué cette duplicité d'idiome en faisant remarquer que l'auteur emploie le chaldéen, langue de la cour, toutes les fois que le roi parle ou agit, ou qu'on parle de lui ou à lui-même; et qu'on revient à l'hébreu quand il est question des visions personnelles de Daniel, de ses relations ou entretiens avec des anges. Cette distinction, à peu près exacte et qui n'a guère contre elle que le chapitre VII de Daniel, écrit en chaldéen, a cela d'intéressant pour nous qu'elle peut contribuer à rendre compte de cette singulière assertion du Talmud[1], que « les anges n'entendent pas l'araméen »; et peut-être est-ce la physionomie même de notre livre qui est l'origine première de l'assertion dont il s'agit.

EZRA, NÉHÉMIE, LES CHRONIQUES.

Nous réunissons sous un même paragraphe les trois derniers livres de la Bible, à cause de l'étroite connexité qui règne entre eux et de la difficulté d'en traiter séparément. Déjà *Ezra* et *Néhémie*, ainsi que je l'ai dit précédemment, étaient autrefois considérés comme un seul et même ouvrage, ספר עזרא; c'est ce qui résulte du texte même de notre beraïtha, laquelle ne mentionne pas *Néhémie*, et ce qu'attestent également Origène, saint Jérôme et une citation de Lactance[2]. C'est ainsi que la Vulgate appelle *Néhémie* « II[e] livre d'Esdras », tandis que la version grecque, qui distingue comme nous les deux ouvrages, connaît encore un autre livre d'*Esdras*, qu'elle place même avant *Néhémie*, et que l'Église latine, qui le

[1] Tr. *Chabbâth*, 12 *b*; *Sôtah*, 33 *a*.
[2] Cf. Rachi sur *Néh.*, I, 1; I, 11 (למעלה); VII, 7, 66; IX, 2.

déclare comme nous apocryphe, appelle les «III[e] et IV[e] livres d'Esdras»[1]. N'ayant pas à nous occuper de ces derniers, revenons à nos livres canoniques.

Tout d'abord, et bien que notre beraïtha semble attribuer à Ezra la composition des trois livres, il est certain *à priori* qu'elle ne l'en considère pas comme l'unique auteur. Le livre de Néhémie, qui s'ouvre par דברי נחמיה בן חכליה, et où il parle presque partout à la première personne, ne peut évidemment être dû à la plume d'Ezra, et si l'un de ces personnages a recueilli ou revisé l'ouvrage de l'autre, ce ne peut être que Néhémie, qui ne commence à faire figure qu'au moins treize ans plus tard. Le Talmud n'en est pas moins fondé à dire qu'Ezra a composé son livre (c'est-à-dire le livre qui porte son nom), en ce sens qu'il en a écrit la première partie (l'*Ezra* actuel), et que la seconde (notre *Néhémie*) a été écrite par un autre; absolument comme il attribue à Moïse et à Samuel des livres qu'ils n'ont pas achevés. C'est ce que paraît indiquer la Ghemara par ces mots : ומאן אסקיה? נחמיה בן חכליה[2].

Toutefois, si notre texte n'est pas altéré, cette dernière indication est fort embarrassante, de même que tout ce qui se rapporte à l'œuvre d'Esdras. Voici le passage entier : BERAÏTHA : עזרא כתב ספרו ויחס של דברי הימים עד לו[3]. GHEMARA : מסייע ליה לרב, דאמר רב יהודה אמר רב, לא עלה עזרא מבבל עד שיחס עצמו ועלה · ומאן אסקיה? נחמיה בן חכליה[4]. Qu'est-ce d'abord que יחס דברי הימים עד לו? Il ne peut être question que du livre des Chroniques, que la beraïtha nomme à la fin du canon, et dont elle doit naturellement indiquer l'au-

[1] Le *III[e] d'Esdras*, ou la première section de l'Esdras apocryphe, est en partie identique avec notre *Néhémie*.

[2] «Et qui l'a terminé? Néhémie, fils de Ḥakhalyah.»

[3] «Ezra a écrit son livre et la généalogie des Chroniques jusqu'à lui-même» (עד לו, *douteux*).

[4] «Ceci vient à l'appui de Rabh, au nom duquel Rabh Yehoudah dit : Ezra ne quitta la Babylonie qu'après avoir établi sa propre généalogie. Et qui a terminé (son livre)? Néhémie, fils de Ḥakhalyah.»

teur; elle ajoute sans doute יחס parce que ce livre se compose en grande partie de tables généalogiques, et que c'était là son principal intérêt pour les rapatriés de Palestine, le reste de son contenu se retrouvant à peu près dans les autres livres historiques. Quant aux mots עד לו, Rachi explique qu'Ezra a conduit la généalogie des Chroniques *jusqu'à lui-même.* Or le livre des Chroniques ne va que jusqu'à l'édit de Cyrus, promulgué près de quatre-vingts ans avant Ezra; mais, d'un autre côté, le même ouvrage (I *Chr.*, v, fin) contient la suite des ancêtres d'Ezra jusqu'à יהוצדק, fils de שריה, et le livre d'Ezra nommant ce dernier «fils de Ceraïah»[1], cette dénomination, quoique impropre, suffit pour motiver l'assertion de la beraïtha et celle de Rabh, sinon pour les justifier. A la vérité, il s'ensuivrait de ces assertions, surtout de la dernière, que tout le reste des Chroniques, depuis le chapitre vi du premier livre, c'est-à-dire la plus grande partie de l'ouvrage, ne serait pas d'Ezra, contrairement et à la beraïtha elle-même, qui le donne au moins pour l'auteur principal, et à la vraisemblance, puisque la narration des Chroniques se termine, comme nous l'avons dit, bien avant Ezra. Mais cela ne prouve qu'une chose, c'est que cet ouvrage n'observe pas un ordre historique rigoureux, chose que nous savions de reste et dont nous n'avons pas à nous préoccuper ici. Dans tous les cas, l'explication de Rachi est seule admissible, et je ne cite que pour mémoire une autre hypothèse, véritablement absurde, proposée par le tôsaphiste רבנו חננאל[2]. Il faut cependant, selon moi, modifier celle de Rachi en ce sens que les mots עד לו se rapportent à la fois à ספרו et à יחס של ד"הי ; autrement on ferait dire à la beraïtha une chose insoutenable, à savoir qu'Ezra a composé «son livre entier», c'est-à-dire le livre d'*Ezra* et celui de *Néhémie.*

Ceci nous aidera à comprendre le mot de la Ghemara : ומאן

[1] *Ezra*, vii, 1, où se trouve toute sa généalogie, à la vérité tronquée.

[2] Tr. *Babhâ bathrâ*, 15 *a*, s.v. עד.

אסקיה ? נחמיה בן חכליה. Ces termes semblent, d'après le contexte comme d'après Rachi, ne se rapporter qu'aux Chroniques, et cependant nous sommes forcés de les rapporter également à l'*Ezra* du Talmud, en ce sens que Néhémie l'a complété en y ajoutant le livre qui porte son nom. Ainsi, d'après le Talmud, les trois livres dont nous nous occupons sont l'œuvre successive de ces deux hommes, dont l'un a complété le travail de l'autre. Mais ce n'est là qu'une appréciation synthétique, et si nous voulons la décomposer pour apprécier la part de chacun, nous nous trouverons en face de grosses difficultés. Le Talmud, en résumé, paraît attribuer *Ezra* au personnage de ce nom, *Néhémie* et une partie des Chroniques à Néhémie. Pour *Ezra*, cette attribution est plausible. Tous les événements qu'il raconte sont antérieurs ou contemporains, et il y a même une longue tirade (vii, 27, à ix, fin) où il s'exprime à la première personne. Si, dans la plus grande partie du chapitre vii, il emploie la troisième personne, cette forme est d'autant moins choquante que, ce chapitre ouvrant le récit de sa carrière publique, il s'agit d'abord pour l'auteur de se faire connaître. Il est donc assez naturel qu'il nous dise son nom, qu'il trace toute sa généalogie[1] jusqu'au grand prêtre Aaron, et qu'il y ajoute même sa qualité, en vertu de laquelle il entreprend toute sa mission. On a trouvé étrange qu'il s'intitule lui-même סופר מהיר בתורת משה[2] (*Esd.*, vii, 6); mais Néhémie, dans la plus grande partie de son livre, dans des passages qui lui appartiennent sans conteste, est plus personnel encore; et après tout, que מהיר signifie *expert, actif* ou *zélé*, ces qualifications ne sont pas de celles que la modestie doive absolument s'interdire. — Toutefois, le x[e] et dernier chapitre revient sans nécessité appréciable à l'emploi de la troisième personne, et par conséquent peut être attribué à Néhémie.

[1] Elle est un peu incomplète et doit se compléter par I *Chr.*, v, fin.

[2] סופר pourrait bien signifier simplement *compteur, classificateur*, etc.; cf. *Esd.*, vii, 11, et Talm. Jér. *Cheqalîm*, v, 1, avec Talm. Bab. *Qiddouchîn*, 30 *a*.

Quant à l'œuvre propre de ce dernier, elle est authentiquement déterminée pour nous par l'épigraphe de son livre; elle l'est aussi, dans son ensemble, par la matière du récit, par le ton et les sentiments qui y règnent, et surtout par l'emploi presque constant de la première personne (à deux passages près: VIII, 9, et X, 2, où la troisième s'explique d'elle-même). Ce n'est pas à dire qu'il ait entièrement rédigé ce livre; quelques parties, de même que dans le livre d'*Ezra,* paraissent avoir été empruntées par l'auteur à d'anciens documents et annexées à son ouvrage : tel est surtout le chapitre VII presque entier, où l'auteur le déclare lui-même (verset 5). Il n'y a donc aucun fondément sérieux dans l'assertion de quelques critiques, qui ne veulent pas reconnaître un contemporain dans l'auteur de ces récits; moins admissible encore est l'opinion de M. Zunz, qui déclare Néhémie postérieur à Ezra, sur la foi de Fl. Josèphe, et contre le témoignage formel de l'Écriture (*Néh.,* VIII, 9; XII, 36). Ce témoignage doit d'autant plus prévaloir sur celui de Josèphe, que ce dernier s'est nécessairement trompé en ce qui concerne l'époque de Néhémie; car il identifie ארתחשׁשׁתא, sous lequel a vécu Néhémie, avec Xerxès, qui ne régna que vingt et un ans, tandis que Néhémie nous parle quelque part de la trente-deuxième année d'Artaḥchachta. Aussi la majorité des critiques s'accorde-t-elle à reconnaître Néhémie pour contemporain d'Ezra, et à les placer l'un et l'autre sous le règne d'Artaxerce Longuemain[1].

La principale difficulté, la seule vraiment sérieuse, réside dans quelques versets du chapitre XII (10, 11, 22, 23). Ces versets contiennent la série des grands prêtres depuis ישׁוע, contemporain de Cyrus et de Zorobabel, jusqu'à ידוע ou Jaddus, que Josèphe met en rapport avec Alexandre le Grand, et qui, dans tous les cas, paraît avoir fonctionné postérieurement à Néhémie, puisqu'il

[1] Fils de Xerxès, 471-426 avant J. C.

descend, à la troisième génération, du grand prêtre אלישיב, contemporain de ce dernier (*Néh.*, III, 1). Comment donc a-t-il pu le connaître? On en a conclu que notre livre ne remonte pas plus haut que l'époque d'Alexandre, ou même (selon M. Zunz, d'après les mots דריוש הפרסי, v. 23) que la première année de l'ère des Séleucides. Mais cette hypothèse radicale n'est nullement nécessaire, et les critiques traditionnaires en ont substitué d'autres, entre lesquelles on peut choisir. Il serait trop long de citer les diverses combinaisons proposées. Je me bornerai aux remarques suivantes : 1° l'identité des deux *Jaddus* n'est pas démontrée, et l'on sait d'ailleurs que Josèphe a commis plus d'une erreur sur les faits de l'histoire juive, depuis l'exil de Babylone jusqu'aux Maccabées; 2° il n'y a rien de physiquement impossible à ce que Néhémie ait vécu jusqu'à la troisième génération d'Elyachibh, et l'on a même prouvé qu'il a pu, sans dépasser l'âge de quatre-vingt-trois ans, connaître encore, sinon Alexandre, du moins l'entrée en fonctions de Jaddus, qui lui-même n'aurait vu Alexandre que dans son extrême vieillesse. Enfin, fût-il démontré que Néhémie n'a pu connaître Jaddus, et qu'il y a identité entre ce dernier et notre ידוע, ce ne serait pas une raison pour refuser à Néhémie la rédaction de son livre, que tant d'indices concourent à lui attribuer. Il suffirait d'admettre que les quelques passages suspects ont été ajoutés après coup par le Grand Synode, et cette hypothèse n'aurait rien d'incompatible avec l'assertion du Talmud. On sait d'ailleurs que ce dernier rapporte, à tort ou à raison, à Siméon le Juste l'entrevue que Josèphe met sur le compte de Jaddus.

Quant au livre des Chroniques, soit qu'on le considère en lui-même ou qu'on le compare à certaines autres parties de la Bible, il offre des difficultés encore plus graves. Il reproduit, presque toujours en les amplifiant ou en les altérant, des détails historiques ou généalogiques déjà vus ailleurs; il renferme un grand nombre de négligences, d'incorrections ou au moins d'obscurités

de toute nature, dont quelques-unes, religieusement parlant, semblent jusqu'ici inexplicables. Toutefois, il importe de distinguer entre ce qu'on peut appeler les difficultés *morales* et les difficultés *positives*. Les premières, de beaucoup les plus nombreuses, sont loin d'être décisives, et à ceux qui s'en sont prévalus pour déprécier l'ouvrage ou du moins pour le placer à une époque relativement récente, on a opposé plus d'une bonne raison qui milite en faveur de son antiquité. Ainsi, il est certain que l'auteur a puisé dans des documents anciens; mais il doit être lui-même d'une époque assez reculée, puisque toutes les sources citées par lui se bornent aux suivantes: Les prophètes ou voyants Samuel, Nathan et Gad, Aḥiyyah, Chemaʿyah, ʿIddo, Jéhu, Isaïe et Jérémie; enfin les annales des rois de Juda et d'Israël. D'après une remarque que j'ai faite précédemment, il résulterait même des premières citations (I *Chr.*, fin) qu'au moins le premier livre des Chroniques doit avoir existé avant Ezra, s'il est vrai, comme on le pense communément, que le livre des Rois est de la composition de Jérémie.

J'arrive aux difficultés positives, matérielles, du livre des Chroniques. Il n'y en a qu'une, à vrai dire, qui mérite de nous arrêter: c'est la filiation des descendants du roi יכניה, relatée I *Chron.*, III, 17-24. Le texte, il faut l'avouer, est ici fort embrouillé, et l'on pourrait au besoin le combiner dans l'intérêt de toutes les causes. Celui des anciennes versions est plus clair, mais n'en est que plus défavorable à l'opinion talmudique. Voici le fait. Le chapitre III du premier livre des Chroniques se compose d'un relevé de la famille de David et de toute la série des rois de Juda, ses successeurs; puis vient une liste des descendants de Yekhonyah ou Yôyakhîn[1], le dernier de ces rois, liste, je le répète, fort obscure, mais où toutefois apparaissent assez clairement les générations suivantes de père en fils : יכניה, פדיה, זרבבל, חנניה, שכניה, שמעיה, נעריה, אליועיני et הודַויהו. Encore cette liste n'est-elle qu'un mini-

[1] Vulgairement *Jechonias* ou *Joachin*.

mum, car on ne voit pas trop par le texte hébreu s'il y a eu des générations intermédiaires entre חנניה et שכניה, ni surtout entre יכניה, qui ouvre cette généalogie, et פדיה. On pourrait tout aussi bien admettre entre ces deux personnages, soit אסר et שאלתיאל, comme fils et petit-fils de יכניה, soit au moins שאלתיאל seul. Il est même nécessaire d'adopter l'une de ces deux hypothèses, s'il est vrai, comme on le croit généralement, que le «Zorobabel» de cette liste est celui de l'histoire, et que ce dernier descendait directement du roi Yekhonyah. Étant nommé ici *fils de Pedâyah*, et dans Ezra et Néhémie *fils de Chealtiêl*, ce qui doit signifier *petit-fils*, il s'ensuit que ce dernier, fils ou petit-fils de Yekhonyah [1], a été le *père* de Pedâyah et non son frère ou son neveu, autrement il ne pourrait être l'ascendant de Zorobabel. — Quoi qu'il en soit, en nous en tenant même à la liste réduite, telle que je l'ai dressée, il y aurait toujours, à partir du roi Yekhonyah, au moins huit générations. D'après les Septante, le syriaque et la Vulgate, qui prennent tous les noms du verset 21 comme des générations successives, et qui paraissent avoir lu partout בְּנוֹ pour בְּנֵי, il y aurait encore cinq générations intermédiaires à suppléer, total treize. Or, comptons seulement trente ans par génération, nous aurons au total deux cent quarante ans d'après le texte hébreu; et si Yekhonyah, exilé à dix-huit ans et sorti de prison trente-sept ans plus tard (en 562), n'est devenu père qu'à cette époque, la dernière des générations susmentionnées coïncidera avec l'an 322, après la mort d'Alexandre. Toutefois, il faut rabattre de ce chiffre, si nous admettons que Zorobabel descendait de Yekhonyah, auquel cas il était au moins son arrière-petit-fils. Zorobabel ayant fleuri en 536, étant même déjà compté parmi les ראשי האבות (*Esd.*, IV, 3), son bisaïeul a dû nécessairement engendrer plus tôt qu'en 562, au

[1] Il aurait été son *fils* d'après l'accent tonique, qui joint, assez étrangement du reste, יכניה אסִר comme un seul nom; peut-être les prosodistes expliquent-ils אסיר *prisonnier*. — Le Talmud (*Synhéd.*, 37 *b*) lit אסיר בנו שאלתיאל בנו.

plus tard en 601 ; encore faudrait-il supposer que tous les ascendants de Zorobabel ont engendré à l'âge de quinze ou seize ans, hypothèse bien forcée, et qui me semble compromettre singulièrement l'opinion commune[1] dont j'ai parlé plus haut, sur la relation de Zorobabel au roi Yekhonyah. Faisant abstraction de cette opinion et des versions divergentes, rien ne nous empêche d'admettre une moyenne de vingt ans pour chaque génération, Yekhonyah compris: $20 \times 8 = 160$; 597[2] $- 160 = 437$, époque où Néhémie pouvait n'être âgé que de trente à quarante ans. Il a donc pu et même dû connaître le dernier membre de la série en question, et nous n'avons besoin d'admettre ni une rédaction ultérieure pour le livre des Chroniques, ni même une interpolation pour le passage qui nous occupe. C'est Néhémie qui en est l'auteur, et c'est à ce sujet sans doute que le Talmud a dit: ומאן אסקיה נחמיה בן חכליה.

Cette difficulté principale ainsi écartée, l'opinion du Talmud se trouve, à mon sens, suffisamment justifiée. Mais nous ne pourrons bien nous rendre compte et du point de vue de nos docteurs et de la vérité des faits en eux-mêmes, si nous ne posons en principe que les trois livres en question formaient primitivement un seul ouvrage, ou du moins étaient considérés comme les parties connexes d'un même tout. Telle est aussi l'opinion d'un critique éminent, M. Zunz[3], opinion qu'il appuie, à la vérité, sur de tout autres motifs, et dont il tire des conséquences fort radicales. Les récits contenus dans les trois livres forment une *chronique* continue, consacrée principalement à l'histoire de la dynastie de David[4] et des destinées de ses sujets, les יהודים ou *Judéens,* devenus, depuis l'exil, les *Juifs;* chronique commençant par le sommaire des généalogies antérieures depuis Adam, s'interrompant incidemment par

[1] Adoptée également par Munk, *Palest.*, p. 463.
[2] Époque où Yekhonyah, né en 617, avait vingt ans.
[3] *Gottesd. Vortr. der Juden*, ch. 11, p. 20 et 29.
[4] Cf. *Khozari*, III, 63.

de rares épisodes du royaume d'Israël, se continuant par le détail des entreprises successives de Zorobabel, d'Ezra, de Néhémie et de leurs coopérateurs, et s'achevant par les derniers faits que Néhémie avait pu connaître. L'ordre historique de ces trois parties, et même leur ordre de composition, était : *Dibhrê ha-yamîm*, *'Ezra, Neḥémyah.* Cette double succession résulte et de la nature même des récits respectifs, et de la presque identité de la fin des *Dibhrê ha-yamîm* avec le commencement d'*Ezra.* « Pour conserver l'ensemble », dit M. Zunz, « on a, en divisant l'ouvrage en deux, placé à la fin des *Dibhrê ha-yamîm* le commencement d'*Ezra;* ce qui était d'autant plus convenable que, sans cette addition, *Dibhrê ha-yamîm* se serait terminé par un événement calamiteux. » Cette conjecture me paraît juste, en ce sens que la première partie de la Chronique primitive (je veux dire le דברי הימים actuel) se terminait au verset 21, et qu'Ezra avait destiné la seconde (notre עזרא actuel) à y faire suite; car il est manifeste, par l'aspect du début de ce dernier ouvrage (ובשנת אחת לכורש וכו'), qu'il ne peut être le commencement d'une histoire. Ainsi, en résumé, Ezra a composé successivement et presque en entier notre ד"הי et notre עזרא, soit en deux parties, soit plutôt comme une chronique continue; Néhémie a composé en entier notre נחמיה, a ajouté quelques détails à עזרא, notamment le dernier chapitre, et quelques détails à ד"הי, notamment la généalogie finale du chapitre III. En raison de cette dernière addition, relative à une époque plus récente, ד"הי a dû être placé à la fin du recueil biblique, et cela explique déjà (indépendamment de ce que je vais dire de la formation du canon) pourquoi ce dernier ouvrage, quoique émané d'Ezra, quoique finissant par l'édit de Cyrus, n'a pu néanmoins être classé qu'après le livre de Néhémie. Il est vrai qu'à la fin de ce dernier (XIII, 28) nous lisons un fait, celui du gendre de סנבלט (Sanaballète), qui serait encore postérieur à l'addition de ד"הי s'il faut s'en rapporter à Josèphe, qui raconte un fait presque identique sous le règne de

Darius Codoman ; mais, comme il est incontestable que c'est Néhémie lui-même qui parle ici, il faut nécessairement que Josèphe ait fait confusion, ou que l'identité ne soit qu'apparente; à moins d'attribuer à Néhémie une longévité extraordinaire, quelque chose comme cent trente ou cent quarante ans.

RÉSUMÉ.

Ici se termine l'examen de l'important document que la Synagogue nous a légué relativement à la classification et surtout à l'origine des diverses parties de la Bible. Récapitulons les principaux faits qui sont ressortis pour nous de cette discussion.

1° Il est probable que nous avons ici deux *beraïthôth* distinctes, qui se complètent et s'éclairent le plus souvent l'une par l'autre, mais qui parfois aussi semblent se contredire.

2° Nous ne pouvons admettre les données qu'elles nous fournissent qu'en les combinant avec celles de la Ghemara, qui les développe et les rectifie en général, mais qui y ajoute aussi, sur un petit nombre de points, des opinions dissidentes.

3° La beraïtha ainsi amendée peut et doit être tenue, en général, pour authentique et bien informée. Il serait difficile de décider si ses assertions sont des conclusions critiques ou des enseignements traditionnels; il y a probablement un peu de l'un et de l'autre. Quoi qu'il en soit, l'assentiment de la Ghemara et l'autorité qu'ont d'ordinaire ces sortes de documents quand ils ne sont pas contredits par d'autres, nous font un devoir de la respecter, comme aussi les quelques vues dissidentes de la Ghemara et les droits de la vérité nous autorisent à la suspecter lorsqu'elle a contre elle des raisons d'une grande valeur.

4° Conformément à ces principes, nous avons reconnu, *en premier lieu,* le classement des livres bibliques comme admissible, mais non obligatoire, attendu, en droit, qu'il se fonde pour une partie sur des considérations peu importantes ou même discutables,

et en fait, que la Synagogue s'en est écartée sur plusieurs points. Cette question, d'ailleurs, évidemment subordonnée à la suivante, est assez secondaire quant aux détails, c'est-à-dire aux subdivisions, et n'a de valeur que quant à la division générale (*Loi, Prophètes, Hagiographes*), laquelle a toujours été maintenue par la Synagogue, exception faite du livre de *Daniel,* qui primitivement, et antérieurement à notre beraïtha elle-même, paraît avoir fait partie des Prophètes.

En second lieu, pour ce qui concerne la question d'origine, c'est-à-dire celle de savoir quels sont les auteurs et les époques respectives des différentes parties du recueil biblique, nous avions à connaître et l'opinion du Talmud et celle que nous devons nous former nous-mêmes. La première, j'en ai déjà tracé le tableau. La seconde, ce qu'on pourrait appeler la *halâkhah*[1], se résume à peu près comme il suit :

Pour la plus grande partie des livres, nous adoptons le dire du Talmud, ici comme exact et inattaquable en lui-même, là au moins comme admissible jusqu'à preuve contraire. De ce chef, il y aurait seulement certaines réserves à faire sur *Ézéchiel*, les *Petits Prophètes* et les *Proverbes,* où l'opinion du Talmud ne paraît pas suffisamment justifiée, bien qu'on puisse l'admettre à la rigueur.

Reste un petit nombre de livres, à l'égard desquels nous avons été forcés de nous séparer plus ou moins profondément du système talmudique. Ce sont ceux de *Samuel, Psaumes, Job* et l'*Ecclésiaste.* Encore notre dissentiment sur *Job* s'appuie-t-il sur l'autorité de la Ghemara elle-même et n'existe-t-il que dans les hypothèses dissidentes énumérées par cet ouvrage relativement à l'origine et par suite à la date du livre en question. De même, à l'égard de *Samuel,* nous repoussons plutôt l'assertion nue de la beraïtha que cette même assertion rectifiée par la Ghemara. Pour l'*Ecclésiaste* encore,

[1] On nomme ainsi, en droit talmudique, la fixation de la jurisprudence, la solution définitive des questions controversées.

que nous croyons, sous sa forme actuelle, postérieur à Salomon, quoique antérieur à l'exil, les termes de la beraïtha pourraient, à toute force, s'accommoder à notre opinion. Notre principale divergence, en définitive, porte donc sur le Psautier, en ce sens qu'un petit nombre de Psaumes, antémosaïques selon le Talmud, ne nous apparaissent pas comme tels, et que plusieurs autres nous semblent manifestement postérieurs à David, bien que beraïtha et Ghemara paraissent, d'un commun accord, regarder ce roi comme l'éditeur définitif.

FORMATION ET CLÔTURE DU CANON.

C'est maintenant le lieu de nous occuper de la formation et de la clôture du canon biblique; je ne dis pas d'en faire l'histoire, l'expression serait trop ambitieuse et la prétention illusoire. Nous avons trop peu de données sur ce point pour essayer autre chose que de timides conjectures. Ce que l'on peut avancer avec quelque certitude se réduit à deux points : 1° le catalogue des livres sacrés s'est formé peu à peu et par adjonctions successives, depuis le Pentateuque jusqu'au dernier livre de l'Écriture; de sorte que, si l'on pouvait connaître avec précision ce dernier livre et la date de son admission, cette date déterminerait, au moins approximativement, celle de la clôture du canon; 2° l'appareil biblique a été de très bonne heure divisé en trois parties de valeur décroissante, selon le degré d'inspiration, conséquemment de sainteté, qui leur était attribué. Tâchons de préciser ces deux points et d'arriver à quelque résultat positif.

« C'était, dit Eichhorn[1], une coutume générale de l'antiquité de déposer dans un lieu saint et de confier, pour ainsi dire, à la garde des dieux toutes les productions de l'esprit, comme les lois, les traités, les inventions et même les grandes œuvres littéraires;

[1] *Einleit.*, etc., t. I, § 3.

toutes productions qu'on attribuait à l'inspiration divine. Cela avait lieu surtout dans les pays où les prêtres étaient possesseurs et dépositaires-nés de toute science, tels que les Égyptiens, les Phéniciens et les Chaldéens. On pourrait déjà inférer par analogie qu'il en dut être de même chez les Hébreux »,—surtout, ajouterons-nous, si l'on considère de quel profond respect les livres inspirés furent entourés de tout temps, sinon chez le vulgaire de la nation, au moins chez les prêtres et les hommes éminents. Mais nous n'avons pas besoin d'induction, et plusieurs indices bibliques attestent cette formation successive d'une *bibliotheca sacra*. Moïse dépose, dès la première année de sa législature, la loi fondamentale dans une arche sainte[1], et à la fin de sa carrière, il dépose son code entier à côté du Décalogue. Josué, à pareille époque, en fait de même du pacte religieux qu'il vient de conclure avec la nation[2]. Samuel, après le sacre de Saül, écrit la charte de la royauté et la dépose « devant l'Éternel[3] ». Ainsi procéda-t-on plus tard pour les tables généalogiques, comme cela paraît résulter de divers indices des livres d'Ezra et de Néhémie; le deuxième livre des Maccabées[4] parle formellement d'une bibliothèque sacrée formée par ce dernier, où figurent les livres des Rois, des Prophètes et de David, et il est probable que ces mêmes « annales des rois », dont il est souvent question dans les livres historiques, étaient venues, chacune en son temps, s'ajouter à la sainte collection. Si plusieurs de ces documents ne sont pas arrivés jusqu'à nous, il y a toute apparence au moins que ceux qui se sont conservés proviennent de ces mêmes archives religieuses.

[1] Que la Bible appelle, par cette raison, l'arche d'*alliance* (c'est-à-dire contenant le *pacte* fondamental), et plus souvent l'arche ou le coffre du *statut* (ארון העדות), ce qu'on traduit à tort par *témoignage :* עדות n'a cette signification que dans l'hébreu talmudique.

[2] *Jos.,* XXIV, 26.

[3] I *Sam.*, X, 25.

[4] II, 13. Cf. Michaëlis, *Mosaisches Recht,* § 51.

Néanmoins, à l'époque de la captivité de Babylone, tous ces produits d'une inspiration plus ou moins élevée étaient encore réunis pêle-mêle et n'étaient pas classés selon leur valeur respective, à part le Pentateuque, qui fut toujours le livre des livres. C'est à Ezra et à ses successeurs qu'appartient sans doute l'honneur de cette œuvre de *critique religieuse.* Alors on recueillit soigneusement tous les écrits saints qui avaient survécu aux outrages du temps; on compara les manuscrits; on restitua le texte aussi exactement que possible[1], et l'on arriva finalement, comme nous y serions arrivés nous-mêmes, à une classification aussi rationnelle que religieuse des éléments existants. La Tôrah d'abord, puis les livres qui s'en rapprochent le plus par l'inspiration et par la matière, et qui en sont, soit la continuation historique (נביאים ראשונים), soit le commentaire et la confirmation religieuse (נ' אחרונים); puis enfin tous ces écrits, généralement peu étendus ou d'une production tardive, que leur contenu ne rattachait pas aussi directement à la Tôrah, et à qui la tradition ou la critique assignaient une inspiration moins élevée. Aussi quelques-uns des canonistes, prophètes eux-mêmes, purent-ils procéder à cet égard avec plus de liberté, et ne trouve-t-on guère que dans cette classe les tentatives de גניזה (*ἀπόκρυψις*) dont nous avons parlé.

On ignore à quelle époque furent introduites les dénominations de נביאים et de כתובים. Cette dernière, qui paraît répondre à ce que nous appellerions aujourd'hui *Mélanges* ou *Œuvres diverses*, doit être la plus récente, de même que la clôture de la série qu'elle désigne; ce qui est certain, c'est que, au dire d'Eichhorn, on n'en

[1] S'il faut s'en rapporter aux témoignages talmudiques (Jérus. *Ta'anîth*, IV, 2; tr. *Sôpherîm*, VI, 4), ce travail de restitution n'aurait pas toujours été conforme aux règles d'une saine critique. «Entre plusieurs leçons divergentes pour un même mot, disent-ils en résumé, on adopta celle que donnaient la majorité des exemplaires»; d'où il suit que l'on eut égard à la quantité, non à la qualité. Cela s'explique par le respect qu'on portait à ces textes plus ou moins inspirés, respect peu compatible avec une critique indépendante.

connaît pas authentiquement de mention plus ancienne que dans le *Panarium* de saint Épiphane (ɪvᵉ siècle), qui emploie[1] le mot *γραφεῖα*, traduction littérale de כתובים. Il y en a cependant, à mon avis, des traces plus anciennes encore, telles que la formule דבר זה כתוב בתורה ושנוי בנביאים ומשולש בכתובים[2]; telles surtout certaines propositions où figurent תורה נביאים וכתובים, et qui sont attribuées à Juda le saint, à R. Méir et autres docteurs du ɪɪᵉ siècle (tr. *Babhâ bathrâ*, fol. 13 *b*, etc.).

Ce rôle que j'ai assigné, avec plusieurs écrivains modernes, à Ezra et à ses successeurs, est confirmé par la beraïtha[3] qui sert de base à nos réflexions. En effet, les derniers personnages qui, d'après elle, ont mis la main au recueil, sont les membres de la Grande Synagogue; or cette dénomination, nous le savons, s'applique précisément à la même période, qui commence à Ezra et finit à peu près à l'époque d'Alexandre. Les derniers livres ou les dernières additions faites à la Bible peuvent, comme nous l'avons dit, être rapportés à cette époque extrême. C'est donc elle qui a vu la clôture du canon, ce sont les derniers membres de la *Keneseth ha-Ghedôlah* qui ont posé la dernière pierre du monument. Alors aussi a dû avoir lieu le classement définitif; alors, peut-être, s'est opéré un triage plus sévère, et *Daniel,* par exemple, récemment modifié ou interpolé, a dû descendre de la seconde série à la troisième. Alors enfin les derniers Hagiographes ont dû être classés selon leur valeur relative, subordonnée elle-même à leur état plus ou moins parfait de conservation. Et c'est ainsi que les Chroniques, première partie de l'œuvre d'Ezra, ont dû néanmoins être reléguées à la fin, non seulement, comme nous l'avons dit, parce qu'elles avaient été remaniées et complétées par Néhé-

[1] P. 58; voy. Eichhorn, § 8, ci-dessus, p. 8, et cf. Buxtorf, *Tiber.*, p. 27.

[2] «Cela est écrit dans la *Loi*, répété dans les *Prophètes*, et répété encore dans les *Hagiographes*.» (Talmud et Midrach, *passim*.)

[3] Ci-dessus, p. 16.

mie ou même encore plus tard, non seulement parce qu'on les considéra, selon quelques auteurs, comme le complément (παραλειπόμενα) de l'histoire biblique, mais aussi parce que, de tous les livres de la Bible, c'est celui qui offre le texte le plus corrompu et le plus suspect. Saint, comme les autres, quant au fond et à l'inspiration première; source précieuse de documents historiques et d'édification religieuse, il n'a pu néanmoins prétendre à la même confiance, parce que des circonstances fâcheuses, que nous pouvons bien conjecturer, mais que nous ignorons, l'avaient gravement altéré dans sa forme.

HISTOIRE ABRÉGÉE DE LA LANGUE HÉBRAÏQUE[1].

Nous savons maintenant à peu près comment s'est formé pierre à pierre ce précieux monument de notre foi et de nos annales, la Bible. Avant de nous occuper des nombreuses et diverses élaborations dont la Bible a été l'objet dans le judaïsme, il est bon de la considérer dans sa forme matérielle et de tracer, autant que cela est possible en l'état actuel de nos connaissances, l'historique de la langue des livres saints, de leur texte, de leur conservation jusqu'à nos jours, etc. Cette étude comprendra ce qu'on appelle l'*histoire de la langue hébraïque,* histoire qui demanderait un livre à part, et qui, dans notre plan, sera nécessairement très succincte et presque élémentaire.

L'idiome dans lequel est écrite la plus grande partie de la Bible est la langue hébraïque. Sont exceptés seulement quelques chapitres de *Daniel* et d'*Ezra,* et un verset unique dans Jérémie (x, 11), qui sont écrits en chaldéen ou araméen oriental[2].

Cette dénomination de *langue hébraïque* n'est pas biblique, ni même usitée chez les anciens rabbins, qui paraissent avoir entendu par עברית la langue et l'écriture des pays situés au delà de l'Euphrate (מעבר הנהר). Le mot *hébraïque,* introduit à ce qu'il paraît par les Hellénistes et employé à leur imitation par l'historien Josèphe, qui écrivait en grec, passa peu à peu dans le langage scolastique des rabbins et finalement dans la langue usuelle des Israélites en général. — La langue hébraïque a chez nous quatre autres noms, dont les deux premiers seulement sont bibliques. Ce sont les suivants :

1° *Langue de Çanaan* (שפת כנען, *Is.*, xix, 18) semble être la

[1] En majeure partie d'après Luzzatto, *Proleg. ad una Gramm. ragion. della ling. ebr.*

[2] Pour être complet, citons encore le יגר שהדותא de la Genèse (xxxi, 47).

plus ancienne et la plus naturelle dénomination de l'hébreu, puisqu'elle est tirée du pays où on le parlait de temps immémorial[1]; ce que prouvent les noms propres de lieux et de personnes, non seulement du temps de Moïse, mais même de celui d'Abraham, qui tous ou presque tous sont hébreux de racine et de forme, de même que tous les débris qui nous restent de la langue phénicienne.

2° *Langue judaïque* (יהודית), nom qu'elle paraît avoir porté communément aux époques bibliques[2], au moins depuis le schisme des tribus, qui donna naissance au royaume de *Juda* et à la désignation de *Judéens,* יהודים.

3° *Langue sainte* (לשון הקדש) est le nom le plus ordinaire dans les écrits rabbiniques depuis la Michnah, et il subsiste encore aujourd'hui. Ce nom doit avoir été donné à la langue hébraïque depuis qu'elle cessa d'être la seule langue parlée par le peuple hébreu, c'est-à-dire depuis que l'araméen et le grec se furent naturalisés dans la Palestine, de sorte que l'hébreu ne conserva plus d'autre prérogative que d'être la langue de la religion, c'est-à-dire celle où étaient écrits les livres saints, où se récitaient les prières publiques, et où les docteurs avaient coutume de donner leurs instructions juridiques, morales et religieuses.

4° Enfin le nom de *langue assyrienne* (אשורית) lui est donné une fois par la Michnah (tr. *Meghill.*, II, 1). Ce nom a passé abusivement de l'*écriture* moderne hébraïque[3], dite כתב אשורי, à la *langue* hébraïque, qu'on a coutume d'écrire avec l'alphabet dit assyrien. Les talmudistes s'expriment avec plus de précision lorsqu'ils disent : אשורי יש לו כתב ואין לו לשון, עברי יש לו לשון ואין לו כתב[4],

[1] Voyez cependant Az. de' Rossi, *Meór 'Énayim*, ch. LVII.

[2] II *Rois*, XVIII, 26, 28; *Is.*, XXXVI, 11, 13; *Néh.*, XIII, 24.

[3] Ou du moins qui passe généralement pour moderne. Cette question sera traitée plus loin.

[4] Litt. «L'assyrien a une écriture et n'a point de langue; l'hébreu a une langue et n'a point d'écriture.» Talm. de Jérus., *Meghill.*, ch. I, § 11. — L'explication de Luzzatto

c'est-à-dire, explique Luzzatto, que les Hébreux ayant conservé l'ancienne langue hébraïque, mais non l'ancienne écriture de cette langue, à laquelle ils substituèrent les caractères dits assyriens, il en résulta que l'assyrien avait (dans l'usage des Hébreux) une écriture, mais point de langue, tandis que l'hébreu avait (chez les mêmes) une langue et point d'écriture, c'est-à-dire de signes propres. — La dénomination de לשון הקדש a pour antithèse celle de לשון חול «langue profane», c'est-à-dire usuelle ou familière. On trouve également les termes de ל' הכתוב, ל' המקרא, et l'expression impropre de ל' תורה opposée à ל' חכמים «langue des docteurs» ou de la Michnah, distinguée elle-même de ל' הדיוט «langue du peuple».

Outre l'hébreu et le chaldéen, on trouve encore dans la Bible quelques mots qui paraissent empruntés ou imités d'autres langues; ainsi, passent pour égyptiens les mots : אַבְרֵךְ, אָחוּ, אָנֹכִי, יְאֹר, שַׁעַטְנֵז; indiens : כַּרְפַּס, נֵרְדְּ, קוֹף; persans : אֲחַשְׁדַּרְפְּנִים, סַרְבָּלִין, פַּרְדֵּס, פַּרְתְּמִים; grecs : כָּרוֹז, סוּמְפֹּנְיָה, פְּסַנְתֵּרִין, קִיתָרוֹס, etc.

La langue hébraïque appartient à la famille des langues dites SÉMITIQUES, c'est-à-dire parlées par les Sémites ou descendants de Sem, famille qui se compose principalement des cinq idiomes suivants : 1° L'*araméen,* qui embrasse le chaldéen biblique (araméen oriental), celui des targoumîm, le syriaque (araméen occidental), le samaritain, le talmudique, etc.; 2° l'*hébreu,* biblique ou post-biblique, qui comprend le phénicien et le carthaginois; 3° l'*arabe* ancien et moderne, auquel se rattache le maltais, comme l'ont établi les recherches de Soldanis dans le dernier siècle et de Gesenius dans celui-ci; 4° l'*assyrien,* d'après les récentes découvertes de

n'est autre que la conclusion même du Talmud (בחרו להם כתב אשורי ולשון עברי), mais elle est inexacte comme traduction. Elle a contre elle et le contexte et des passages tels que לא כתב ולא לשון (*Rachi,* לרומיים) שאין להם, Talm. bab., tr. *Abhôd. zar.,* 10 *a;* cf. tr. *Ghittîn,* 80 a.

MM. Lœwenstern, de Saulcy, Rawlinson, Grotefend, J. Oppert, etc.; 5° l'*éthiopien*. — On voit que l'épithète de « sémitiques » est assez impropre : car d'une part les Cananéens et les Éthiopiens descendaient, non de Sem, mais de Cham; et d'un autre côté, les Élamites ou Perses descendaient de Sem, sans que leur langue paraisse avoir eu d'affinité essentielle avec celles dites sémitiques. On a proposé avec plus de fondement l'appellation de langues *trilittères* ou *dissyllabiques*. Voici, d'après Luzzatto, les principales propriétés communes à ces langues, et qui les distinguent en général des autres langues du globe : *a*. La plupart de leurs mots sont de racine dissyllabique et trilittère; *b*. elles emploient presque toujours les seules consonnes pour exprimer l'idée fondamentale, idée qui n'est que *modifiée* par la diversité des voyelles : ainsi les mots hébreux שָׁמָר , שָׁמַר , שְׁמֹר , שֹׁמֵר , שַׁמָּר, etc., expriment tous, avec de simples modifications, l'idée commune de *garder*[1]; *c*. elles n'ont pas de cas, mais elles ont une forme particulière pour le nom régissant un autre nom[2]; *d*. elles expriment le génitif et l'accusatif des pronoms personnels[3] par des lettres ajoutées à la fin des mots (*suffixes*); *e*. elles s'écrivent de droite à gauche[4]; *f*. elles manquent de lettres voyelles et suppléent à cette lacune à l'aide de points ou de traits au-dessus ou au-dessous des lettres, signes de création plus ou moins récente.

[1] Cette distinction nous semble d'une part incomplète, puisqu'elle ne tient pas compte des *serviles*, qui modifient également la racine en s'y ajoutant (אֶשְׁמֹר, שָׁמַרְתִּי, שְׁמֹרְנָה); d'autre part inexacte, puisque, dans les autres langues également, l'idée du radical est modifiée, soit par des changements de voyelle (*τρέπω, ἔτραπον, τέτροπα*; lat. *capio, cepi, pello, pepuli, pulsum*; all. *finden, fand, gefunden*), soit par des préfixes et des suffixes (*ἔλυον, λέλυκα*; *tetigi*; *gelobt*). Y a-t-il, au fond, une différence de procédé entre שמרתי, *servavi* et *je gardai*; entre ישמר, *servabit* et *il gardera?*

[2] Applicable en partie seulement à l'araméen et à l'arabe.

[3] Ajoutez-y les compléments pronominaux des prépositions.

[4] Exception faite de l'éthiopien et de l'assyrien. — Je considère le *boustrophédon* comme la transition de ce système primitif d'écriture au système inverse.

Quel est le degré d'antiquité du groupe sémitique en général et de la langue hébraïque en particulier? — A nous en tenir uniquement aux documents religieux, et abstraction faite des conjectures variables de la philologie pure, la première langue parlée a eu incontestablement un caractère sémitique. On croit communément que cette langue fut l'hébreu; quelques-uns attribuent la priorité à l'araméen, et cette opinion a trouvé des représentants dans le Talmud[1]. La première s'appuie principalement sur un certain nombre d'étymologies données par la Genèse, argument que Luzzatto a combattu en détail et par des considérations souvent judicieuses, mais où nous ne pouvons le suivre. Donnons seulement ici le résumé de son système sur la question qui nous occupe[2].

Selon cet éminent orientaliste, toutes les langues trilittères tirent leur première et lointaine origine d'une mère commune, aujourd'hui perdue, qui aurait été en grande partie bilittère et monosyllabique, toute naturelle et onomatopéique, première langue du genre humain, et qui probablement ne fut jamais écrite, mais se façonna et se perfectionna par degrés jusqu'à devenir artificielle et trilittère.

Cette langue primitive, ainsi modifiée, se divisa en même temps que les sociétés et les nations humaines, et selon la variété du climat et du caractère des peuples. Ainsi naquirent d'elle les divers idiomes sémitiques, en tant que 1° les mêmes mots s'altérèrent peu à peu dans la bouche des différents peuples, selon que ceux-ci, par l'effet du climat ou d'autres causes, préféraient les sons doux ou rudes, ouverts ou fermés, les aspirées ou les sifflantes, etc.; 2° la même langue se perfectionna ou s'enrichit chez les différents peuples, selon le genre ou le degré de culture qu'ils possédaient au moment où leurs dialectes respectifs se trouvèrent fixés par l'écriture.

[1] Tr. *Synhéd.*, 38 *b*. Cf. *Das Buch Kusari*, du Dr Cassel, p. 175, n. 2.

[2] *Proleg.*, p. 81 et suiv.

Si maintenant, continue Luzzatto, nous prenons le nombre des formes (משקלים et בנינים) et le nombre des termes synonymes, pour critérium du degré de perfectionnement auquel les langues trilittères étaient parvenues au moment où elles devinrent langues écrites, nous trouvons que l'hébreu tient le milieu entre la pauvreté de l'araméen et la richesse de l'arabe [1]. L'hébreu paraît également mitoyen entre ces deux langues eu égard à l'emploi plus ou moins grand des voyelles : ainsi, pour exprimer *il tua*, l'araméen dit קְטַל, mot d'une syllabe et demie, l'hébreu קָטַל, dissyllabe, et l'arabe *qatala*, trissyllabe; où l'on voit la prononciation, primitivement plus dure, s'adoucir graduellement. De ces circonstances et d'autres encore que je ne puis développer, Luzzatto conclut que la première de ces langues qui ait été fixée, c'est-à-dire écrite, est l'araméen, ensuite l'hébreu, enfin l'arabe. Et comme ces trois langues sont sœurs, c'est-à-dire ne sont que des modifications d'une seule langue, leur mère commune, il s'ensuit que l'hébreu, avant d'être fixé, fut identique avec l'araméen, dont il s'éloigna peu à peu jusqu'à devenir un autre idiome; que de même l'arabe fut anciennement semblable à l'hébreu et, à une époque plus reculée encore, à l'araméen.

Tel est, en deux mots, le système de Luzzatto sur l'antiquité relative de ces trois langues sémitiques; système attaquable sur plus d'un point, mais qui se recommande incontestablement par son intérêt et son originalité.

Quant aux destinées successives de la langue hébraïque dans notre histoire, voici à peu près comment on peut s'en rendre compte.

Selon toute apparence, Abraham, qui naquit en Mésopotamie et y vécut jusqu'à un âge avancé, parlait araméen, langue que

[1] Opinion discutable à certains égards, et contraire à celle de Bochart, de Richard Simon, etc., qui estiment l'hébreu plus simple et plus pauvre que l'araméen.

continua à parler son frère, resté au delà de l'Euphrate, ainsi que les descendants de ce dernier.

Après l'émigration d'Abraham en Canaan, la langue de ce pays, congénère à l'araméen, devint peu à peu celle de la nouvelle colonie, qui toutefois dut conserver, au moins pendant un temps, différents mots, formes et tours aramaïques; d'autant plus que Jacob retourna en Mésopotamie, où il fit un long séjour, où naquirent et grandirent presque tous ses enfants.

Durant leur longue résidence en Égypte, où ils habitaient une province très voisine du Canaan, les Israélites purent rester en communication avec les Cananéens, tandis qu'ils n'avaient plus aucun rapport avec la Chaldée. Dès lors leur langue dut perdre de plus en plus sa teinte aramaïque, et, tout en adoptant quelques mots égyptiens, se rapprocher de l'idiome phénicien. Enfin, les dernières traces d'aramaïsme disparurent et l'identification devint complète, lorsque les Israélites se furent établis en Canaan sous la conduite de Josué et qu'ils se trouvèrent dans un contact incessant avec les indigènes, qui pendant plusieurs siècles se maintinrent, comme on sait, au milieu du peuple conquérant.

Les aramaïsmes, devenus archaïsmes, c'est-à-dire formes surannées ou du moins peu usitées, furent accueillis et même recherchés de préférence par les poètes, amoureux, comme en toute langue, des termes et des formes les moins vulgaires. Tels sont, pour ne citer que quelques exemples, d'une part les formes תגמולוהי (*Ps.*, CXVI, 12), pour תגמוליו; מטתו שלשלמה (*Cant.*, III, 7), imitation de שמה די אלהא (*Dan.*, II, 20); שַׁלָּמָה (*Cant.*, I, 7), d'après le chaldéen די־למה (*Esdr.*, VII, 25), reproduit par le talmudique דילמא; et d'autre part les mots אָתָה pour בא, אנוש pour אדם, מלה pour דָּבר, קטל pour הרג, etc.

C'est par Moïse, selon Luzzatto, que la langue hébraïque fut *fixée*, et réduite à des règles stables. Ainsi le mot מָן , terme araméen signifiant *quoi?* était encore usité de son temps chez les Israé-

lites, qui, à la vue de la manne, dont ils ne connaissaient pas la nature, s'écrièrent (*Ex.*, xvi, 15): מן הוא, *qu'est-ce?* Mais cette expression, n'ayant pas été adoptée par Moïse dans le Pentateuque, resta exclue de la langue hébraïque. — Quant aux divers dialogues rapportés par l'écrivain sacré, ajoute-t-il, il ne faut pas croire qu'ils aient eu lieu exactement dans les termes où ils sont rapportés, et que par conséquent la langue de Moïse ait été absolument identique à celle de Jacob, d'Abraham, de Noé, voire d'Adam. A ce compte, en effet, nous devrions dire que cette même langue a été celle de Pharaon et de Laban, que nous savons d'ailleurs avoir parlé, l'un égyptien, l'autre araméen. Il convient donc de reconnaître que le divin auteur translate les discours d'autrui dans son propre langage, et qu'en conséquence les discours hébreux de Jacob, de ses pères et de ses enfants, peuvent avoir été proférés par eux dans un hébreu quelque peu différent de celui de Moïse et plus approchant de l'araméen.

Malgré la justesse de cette dernière observation, l'opinion de l'illustre auteur me semble contestable. Il l'appuie sur un exemple unique, d'une portée et même d'une signification douteuses; d'autre part, on ne peut admettre que Moïse ait *fixé* la langue qu'autant que son livre serait le premier écrit en hébreu; or le contraire est beaucoup plus probable, comme semble l'attester le Pentateuque lui-même.

Quoi qu'il en soit, la langue hébraïque se conserva, pendant neuf siècles environ, dans le même état où l'avait parlée Moïse, et l'on n'y voit guère d'autre altération que celle des mots הוא et נער, que le Pentateuque emploie indistinctement pour les deux genres, tandis que les écrivains suivants disent toujours[1] au fémi-

[1] Presque toujours; voyez I *Rois*, xvii, 15; *Is.*, xxx, 33; *Job*, xxxi, 11. Par contre, Moïse écrit onze fois היא, une fois הנערה, et au pluriel, il distingue נערות de נערים. Ce dernier point, par parenthèse, offre une anomalie assez étrange, celle d'un substantif qui était des deux genres au singulier et qui cessait de l'être au pluriel.

nin היא et נערה. Cette fixité de la langue, que maint critique moderne a grand'peine à admettre, est cependant d'autant plus concevable que, d'abord, le livre de Moïse était le texte le plus respecté, au moins pour les savants et les écrivains, et qu'ensuite la nation, durant cet intervalle, n'eut point de relations suivies, amicales ou hostiles, avec des peuples de langue différente. Que le texte mosaïque fût peu ou beaucoup lu et connu du peuple, cela n'importe guère. Les prêtres et les lévites, qui ne possédaient pas un canton distinct, allaient quêtant parmi les tribus les subsides auxquels la loi de Moïse leur donnait droit; en vertu de leur institution, comme par intérêt et par nécessité, ils enseignaient et inculquaient cette même loi qui seule leur assurait des moyens de subsistance. Ce sont eux qui ont maintenu vivaces en tout temps, chez les Israélites, les lois de Moïse et sa langue. Aux époques les plus troublées et les plus anarchiques, on ne cessait de regarder les lévites comme les plus dignes du ministère religieux; et ce même Mikhah (*Michée*) qui avait établi dans sa maison un oracle illégal se félicitait lorsqu'il put trouver un lévite qui s'engageât à en être le desservant (*Jug.*, XVII, 13).

A l'époque où le royaume judaïque s'effaça devant la puissance babylonienne, la langue hébraïque, elle aussi, dut céder à l'influence de l'idiome chaldéen, en ce sens que non seulement le peuple s'en déshabitua peu à peu à mesure qu'il s'habituait à la langue de ses maîtres, mais que les lettrés mêmes qui continuèrent à l'employer l'entremêlèrent de barbarismes, c'est-à-dire de mots, locutions et tours araméens, plus tard aussi persans, et contraires aux règles de l'hébraïsme pur. Ce sont les aramaïsmes de la décadence, et il s'en trouve un grand nombre dans les livres écrits depuis l'émigration.

Toutefois il n'est pas vrai, comme on l'a prétendu, que les Juifs contemporains de Cyrus aient oublié leur propre langue. Néhémie nous apprend simplement (*Néh.*, XIII, 24) que les en-

fants de pères juifs et de mères non juives ne savaient pas bien parler hébreu, mais qu'ils parlaient pour moitié la langue de leurs mères. Cela ne signifie pas qu'ils n'entendissent point l'hébreu, ni surtout que le reste de la nation, la plus grande partie peut-être, en eût perdu l'usage; d'autant moins que, par les soins du même Néhémie, ces femmes étrangères furent répudiées. Les prophètes Ḥaggaï, Zacharie et Malachie continuèrent à parler au peuple en hébreu, et du temps de Néhémie on récita en présence des Juifs une longue oraison (*l. c.*, IX, 5-37) ayant pour but de les exciter à souscrire au serment de fidélité à la loi de Dieu; or nous ne voyons pas qu'il ait été nécessaire de leur interpréter cette prière[1]. Nous apprenons bien, par un autre passage (*l. c.*, VIII, 7-9), que les lévites commentèrent et développèrent au peuple la loi divine; mais développer n'est pas traduire, le texte porte מבינים, non מליצים ou מתרגמים, et quoique le Talmud déclare מפרש זה תרגום[2], je pense, avec Luzzatto, que nous ne sommes aucunement liés par cette assertion.

A l'égard des Juifs restés dans la Babylonie et qui formaient le plus grand nombre, ils durent s'habituer peu à peu à la langue du pays et désapprendre la leur. Plus tard, en émigrant par groupes successifs dans la Palestine, ils contribuèrent sans doute à étendre de plus en plus l'usage de l'araméen au détriment de l'hébreu. Il faut d'ailleurs tenir compte de la situation et des rapports politiques du peuple hébreu, placé encore, dans les premiers temps, sous la dépendance des rois perses, et soumis, quelques siècles après, à la domination des Syriens, qui parlaient, comme on sait, l'idiome araméen.

Néanmoins, on ne saurait dire que la langue hébraïque, tant que dura le second temple, fût absolument morte. Tout en s'oblitérant de siècle en siècle, elle se conserva vivante, jusqu'après la

[1] Cet *argumentum a silentio* est peu décisif.

[2] «מפרש (de *Néh.*, VIII, 8) s'applique à la traduction.» Tr. *Nedar.*, 37 *b*.

chute de Jérusalem, chez une partie plus ou moins grande de la nation. R. Méir, qui vivait dans le IIe siècle de l'ère vulgaire, promettait la félicité éternelle à tous ceux qui restaient domiciliés en Palestine et qui parlaient la langue sainte[1]; d'où l'on peut conclure que l'hébreu, à la vérité, devenait alors chaque jour plus rare, mais n'était cependant pas tout à fait hors d'usage. Quant aux passages de Josèphe et du Nouveau Testament allégués par R. ʿAzaryah[2] et Bernard de' Rossi[3], tout ce qu'on peut en inférer avec certitude, c'est que l'hébreu, du temps des premiers empereurs, était moins commun en Palestine que l'araméen.

L'hébraïsme de l'époque du second temple abonde en termes non bibliques, mais dont un grand nombre, pour ne pas se trouver dans l'Écriture, ne sauraient être considérés comme barbares et exotiques. Beaucoup, en effet, paraissent avoir été adoptés par les Israélites après les temps bibliques; mais d'autres peuvent appartenir à la langue de Moïse et des prophètes, et leur absence dans la Bible s'explique ou parce qu'elle n'a pas eu occasion d'en faire usage, ou parce qu'une partie de la littérature sacrée n'est point parvenue jusqu'à nous. Dans la première catégorie, l'hébraïsme postbiblique, on peut citer les mots : אפילו (de אף אלו), בשביל (*à cause*, propr. *par la voie*; cf. l'allemand *wegen*, de *Weg*), כיצד = כְּאֵי צד, כך de כָּכָה (d'où לכך, לפיכך, הילכך = הָא לכך), מִנַּיִן = מן אין (cf. מֵאַיִן, *Ps.*, CXXI, 1); אמד « estimer », עכל « digérer », de אכל; התחיל et תרם (de תחלה et תרומה), חָמוּר « grave », עמץ « fermer » (cf. עָצַם), כַּוֵּן (cf. כּוֹנֵן), פסק (cf. פסס), רמז (cf. רזם et l'arabe), תלש (cf. נתש); puis les *tours* tels que הוא הדין, גם כן, אף על פי, קל וחומר, על אחת כמה וכמה, כל שכן, etc. — Nous rangeons dans la seconde catégorie les mots זרת[4] « petit doigt », que l'Écriture n'em-

[1] Talmud de Jérus., tr. *Schabb.*, ch. I, § 5 (f. 3 *c*, éd. Krot.).

[2] *Meór ʿÊnayim*, ch. IX et LVII.

[3] *Della lingua propria di Cristo.*

[4] Probablement contracté de זערת; cf. Tichbi, *ad h. v.*

ploie que dans le sens secondaire d'*empan;* חלל « un creux », qui se révèle dans les dérivés bibliques חלון, מְחִלָּה, חליל (*tambour* et non *flûte*[1]); חתך « couper » (seulement au figuré dans *Daniel*), etc.; sans parler d'une foule de termes techniques, agricoles, zoologiques et autres, répandus dans la Michnah.

Cet hébreu postbiblique est plus ou moins imprégné d'aramaïsme, comme le sont déjà les derniers livres de la Bible, car il renferme : 1° des *termes* araméens hébraïsés, tels que אבר « plomb » (pour עופרת), אילן « arbre » (p. עץ), ארכובה « genou » (p. ברך), גפף « embrasser » (p. חבק), חגר « boiteux » (p. פסח[2]), טס « plaque » (p. פח); כרך « ville murée », לאו « non », לקה « être frappé », סומא « aveugle », סַיִף[3] « épée », סַפָּר « barbier », סתר « démolir », תקל et תקלה, pour כשל et מכשול; 2° des *formes* aramaïques, comme גוֹזַרְנִי (pour גוזר אני), זכורני, מופרשני, etc.; מרחצאות et autres semblables, où le *qâmeṣ* avec *aleph* est inséré comme en chaldéen (cf. מַטְּרָאָן, מַטַּרְתָּא; אִגְּרָאָן, אִגַּרְתָּא); 3° enfin, des mots nouveaux, mélangés d'hébraïsme et d'aramaïsme, par exemple : הרי (de הִנֵּה et אֲרוּ); כנון (de נַוְנָא), imité de כמו ; כְּלַפֵּי (p. כִּלְאַפֵּי), imité de כנגד; כְּמוֹת « comme », de כמו et כְּוָת ; שֶׁמָּא pour שַׁלָּמָה, imité lui-même de דִּי־לְמָה, que le Talmud a aussi contracté en דילמא, comme nous l'avons déjà vu (p. 102).

En outre, l'hébreu postbiblique contient un bon nombre de mots grecs et latins[4] plus ou moins altérés, et dont il est inutile de citer des exemples.

Les principaux monuments qui nous restent de cette langue

[1] Voir le commentaire de Luzzatto sur *Isaïe*, v, 12.

[2] Voyez toutefois II *Sam.*, XXII, 46, et mon Pentateuque, t. III, p. 541, note 8.

[3] Comp. l'arabe سيف et le grec *ξίφος*.

[4] Les Talmudistes, soit que le grec et le latin ne leur fussent plus familiers, soit par un de ces jeux d'esprit qu'ils affectionnent, expliquent singulièrement ces sortes de mots. Ainsi, דייתיקי (*διαθήκη*) = דא תהי למיקם *Babhâ meṣi'â*, 19 *a;* קפנדריא (*compendiaria*) = אדמקיפנא אדרי *Berakh.*, 62 *b*, ce qui est en outre une étymologie à contresens, comme le fameux *lucus, a non lucendo*.

postbiblique sont la Michnah, les beraïthôth éparses dans les deux Talmuds, la Tôsephta, ainsi qu'un grand nombre de sentences et de récits des *amoraïm*[1] de Palestine, répandus dans les Talmuds et dans les midrachîm[2]. Ces textes volumineux fourniraient une ample moisson pour un dictionnaire de l'hébraïsme ultérieur, ou, si l'on veut, du bas-hébreu, dans lequel cependant, outre les nombreuses racines non bibliques, on verrait les racines bibliques enrichies d'une foule de dérivés, de formes, de tours et de locutions, aussi gracieux qu'expressifs.

R. Yôḥanân, qui vivait au IIIe siècle de l'ère vulgaire, parlant des différences qui se rencontrent parfois entre l'hébraïsme postbiblique et celui de la Bible, donne au premier le nom de לשון חכמים[3], que nous avons déjà cité. Cette dénomination prouverait tout au plus que l'emploi de l'hébreu était restreint alors aux seuls rabbins; mais on a eu tort d'en inférer, contrairement à Maïmonide[4], que l'hébreu rabbinique soit de la création des rabbins eux-mêmes, et n'ait jamais été en Judée la langue du peuple. Luzzatto a démontré, par une argumentation puissante, que l'hébraïsme des rabbins porte le cachet irrécusable d'une langue vivante ou du moins qui avait vécu, quand même à cette époque le peuple eût cessé de la parler. Toutefois, à côté de cette langue populaire, les docteurs de la Michnah savaient en employer une plus pure et essentiellement imitatrice: c'est celle dans laquelle est rédigé le rituel de nos prières, et dont le Talmud conserve encore quelques lambeaux; sans parler de l'élégant poème אשר הניא עצת גוים, que l'on croit composé à l'époque des *gheonîm,* quelques siècles après celle des Talmudistes. Cette langue, bien différente de la précé-

[1] Voyez ci-après, PREMIÈRE PÉRIODE, *a*.

[2] *Id., ibid.*

[3] Tr. *Abhôd. zar.,* 58 *b; Ḥoullîn,* 137 *b*. Cf. ci-dessus, p. 98.

[4] Commentaire sur la Michnah, tr. *Teroumôth,* I, 1; *Kil'ayim,* II, 3. Cf. Ibn-Djanâḥ dans la *Notice* donnée par Munk), p. 180 et suiv. du tirage à part.

dente, est factice et artificielle, comme l'hébreu du moyen âge et des temps modernes; elle se modèle, en général, sur l'hébraïsme biblique, et seule elle peut s'appeler proprement langue *rabbinique,* en tant qu'elle ne fut jamais alors celle du peuple, mais des savants exclusivement. Elle n'admet qu'avec une extrême réserve[1] les formes barbares et les termes étrangers, ainsi que les termes bibliques détournés de leur signification primitive; elle use fréquemment de tous ces mots si communs dans la Bible, si rares dans le Talmud : אנחנו, אֲשֶׁר, הלא, הִנֵּה, כי, למען, etc., et elle imite parfois avec bonheur le style poétique des livres saints.

En résumé, et faisant abstraction de l'hébreu moderne, purement artificiel, on peut, avec Luzzatto, distinguer dans la langue hébraïque trois âges successifs :

L'âge d'or, qui embrasse tous les livres écrits avant l'exil de Babylone, ou époque de l'*hébraïsme biblique ancien;*

L'âge d'argent, qui s'applique aux livres scripturaires postérieurs à l'exil, ou époque de l'*hébraïsme biblique ultérieur;*

Enfin, l'âge d'airain, ou celui de l'*hébraïsme ultérieur non biblique,* dit communément langue rabbinique, לשון חכמים.

[1] Cette appréciation de l'illustre écrivain est loin d'être exacte, à notre avis. Nous ajouterons qu'il y aurait lieu de ranger dans une catégorie spéciale l'hébreu des *piyyoutîm* (poésies synagogales du moyen âge), qui est véritablement une langue à part, simulant l'hébraïsme biblique, mais le défigurant par des formes et une syntaxe des plus étranges.

LE TEXTE DE LA BIBLE.

Nous venons de suivre la langue de la Bible depuis son berceau jusqu'à son extinction, dans ses phases successives de formation, d'enrichissement et de décadence, et à travers toutes ses modifications comme langue parlée. C'est maintenant le TEXTE des livres saints, la forme visible de cette langue biblique, qui doit nous occuper. Nous avons à l'envisager à deux points de vue distincts : dans la *prononciation* et dans l'*écriture*.

§ 1er. PRONONCIATION DE LA LANGUE BIBLIQUE.

On sait qu'après le retour de l'émigration babylonienne, les docteurs qui étaient à la tête de la nation procédèrent à une restauration générale du judaïsme. Cette restauration porta sur les personnes et sur les choses; c'est-à-dire que d'une part on réforma, autant que les circonstances le permettaient, les mœurs et même le langage des émigrés, et que d'autre part on chercha à rétablir, également dans la mesure du possible, le culte mosaïque, ses institutions et ses monuments. Le premier de ces monuments, c'est la Bible, et sa restauration fut nécessairement la base de toutes les autres. C'est alors, comme nous l'avons vu, que fut fixé définitivement le canon de l'Écriture. Mais ce canon, qui n'est autre chose qu'un catalogue et un classement, avait lui-même pour base ou pour complément nécessaire la fixation du texte, tel qu'il devait être lu, tel qu'il devait être écrit. Cette tâche, comme les précédentes, s'accomplit certainement à l'époque du second temple, dans une période dont il n'est pas possible de déterminer la durée, non plus que les noms des docteurs qui s'y consacrèrent. Selon toute apparence, c'est encore à Ezra et à ses collaborateurs, ou

au moins à ses successeurs immédiats, qu'il faut en rapporter l'honneur. Les premières générations de ces docteurs, connus comme leur précurseur Ezra sous le nom de סופרים (les *lettrés*, vulgairement les *scribes*), paraissent avoir fixé, par l'enseignement oral, la lecture et même le chant des livres saints, spécialement à l'usage de la récitation publique dans les maisons de prières. Leurs institutions religieuses en général portent le nom de דברי סופרים, et la lecture enseignée par eux est dite מקרא סופרים (tr. *Nedarîm*, 37 *b*)[1]. Cette lecture était sans doute conforme, en général, à la prononciation usitée du temps des écrivains bibliques, et le Talmud (*l. c.*) la fait même remonter jusqu'à Moïse; toutefois, il paraît s'y trouver un certain nombre d'innovations, dont nous allons rapporter les plus intéressantes :

1° La prononciation du Nom tétragramme[2] changée, par un sentiment de respect, en אֲדֹנָי (cf. Ibn-Ezra, *Exod.*, III, 15); 2° celle de certains mots devenus obscènes, comme שָׁגַל, עפלים, שֵׁינים, חראים..., changée respectivement, par euphémisme, en שכב, טחורים, צואה et מימי רגלים; 3° d'autres modifications analogues et diversement motivées; ainsi : *a.* Des formes surannées et tombées en désuétude subirent de légères modifications, conformes à la prononciation usuelle; par exemple : הוא et נער, primitivement des deux genres, furent changés au féminin, comme nous l'avons vu, en היא et נערה; ירושלם devint ירושלַים, changement qui ne paraît pas antérieur à l'époque d'Ezra; אַתְּי, נָתַתִּי et autres mots à la deuxième personne du féminin, formes araméïques,

[1] Cette explication de Luzzatto est plausible et s'accorde d'ailleurs avec les termes du Talmud; mais il eût été intéressant de connaître son opinion sur la difficile expression עיטור סופרים, *loc. cit.* L'explication du *'Aroukh* me paraît jusqu'ici la plus vraisemblable. — Sur un mot incompris du même passage talmudique, voir ma traduction du Pentateuque, V^e vol., *Errata du Lévitique.*

[2] יהוה, qu'on suppose s'être vocalisé *Yahweh. Yehôwah* (d'où le vulgaire *Jéhova*) n'est qu'un grossier barbarisme. Voir les *Préliminaires* de mon Pentateuque, t. Ier, p. L et LI.

furent remplacés par אַתְּ, נָתַתְּ[1], etc. — *b.* Certaines anomalies employées, sans motifs appréciables, par les écrivains sacrés, ou, si l'on veut, certaines fautes des copistes, furent corrigées et mises en harmonie avec les règles de la langue; par exemple: וחץ חניתו (I *Sam.*, XVII, 7), corrigé par ועץ ח'; באות נפשו שאפה רוח (*Jér.*, II, 24), נפשו changé en נַפְשָׁהּ; plusieurs לא remplacés par לוֹ, etc. Peut-être faut-il joindre à ces amendements ceux que l'on connaît sous le nom de תקוני סופרים «corrections des scribes», et dont j'ai dit quelques mots dans mon Pentateuque (*Genèse*, p. 121), mais dont le vrai sens n'est pas encore déterminé. Toutes ces modifications dans la lecture du texte saint furent faites au moyen de l'enseignement verbal, sans qu'on se permît jamais, comme le firent les Samaritains, de porter la main sur le texte même[2]. A peine pourrait-on citer, dans toute la Bible, une quinzaine de mots ou de passages *surponctués* ou surmontés de points[3], notation qui, selon les *Abhôth de R. Nathan* (ch. XXXIV), aurait été employée par Ezra pour indiquer des leçons douteuses; mais cette assertion, fût-elle certaine, attesterait encore le respect scrupuleux que l'on portait au texte biblique.

Ces modifications verbales se nomment vulgairement קרי וכתיב. La leçon du texte est dite KETHIBH, *ce qui est écrit,* et la leçon établie par les docteurs est dite QERI (mieux QERÊ, קְרֵי), *ce qui est lu.* On peut y joindre encore certains mots suppléés ou retranchés par les docteurs, mais toujours mentalement et par des motifs analogues; le Talmud désigne les premiers par l'expression קריין ולא

[1] La forme primitive s'est conservée dans les suffixes de cette personne: שמרת(י)ני, שמרתיהו, etc. «toi (femme) m'as gardé, l'as gardé...»

[2] Ainsi fit, au XVIII° siècle, le P. Houbigant; ainsi font, de nos jours, certains critiques éditeurs, en substituant au texte reçu leurs corrections essentiellement conjecturales, parfois d'ailleurs inutiles ou malheureuses. Quant aux Samaritains, plusieurs de leurs variantes méritent attention, et il n'est pas démontré qu'elles soient toujours *systématiques*.

[3] Voir mon Pentateuque, t. Ier, p. 270, note.

כתיבן «lecta, sed non scripta», les seconds par כתיבן ולא קריין «scripta, non vero lecta[1]», et les considère comme *de tradition mosaïque* (הלכה למשה מסיני), ce qui n'indique évidemment, du moins ici, qu'une antiquité immémoriale; et il est remarquable, ajouterons-nous à cette occasion, que le Talmud ne fasse pas ici la moindre mention des קרי וכתיב[2], bien qu'il en parle incidemment dans beaucoup d'autres passages. — Nous citerons encore, mais simplement pour mémoire, la formule très fréquente אל תקרי כך אלא כך[3], laquelle ne tire pas à conséquence et n'a d'autre valeur que celle d'une fantaisie midrachique.

L'origine que je viens d'assigner aux קרי וכתיב de la Bible, d'après l'opinion à peu près unanime des critiques, semble certaine au premier coup d'œil, bien que leur date soit moins sûre et qu'il soit permis, surtout pour le Pentateuque, de la faire remonter beaucoup plus haut. Mais je crois qu'on aurait tort de la proclamer d'une manière absolue. Il y a bon nombre de ces variantes où la leçon *écrite* est aussi bonne ou même meilleure que la leçon *lue;* d'un autre côté, on sait que la Bible offre encore une foule d'anomalies qu'il eût été tout aussi aisé de corriger par voie de קרי וכתיב, et pourtant les docteurs s'en sont abstenus. Ces deux motifs prouvent clairement que les corrections dont il s'agit ne

[1] Luzzatto prononce קָרְיָן. Mais ce serait alors le masculin pluriel, ce qui s'accorde mal avec le féminin כתיבן. Pour être conséquent, il aurait dû corriger כתיבין, analogue au singulier כתיב.

[2] On pourrait supposer, il est vrai, que le קרי וכתיב n'est autre chose que la somme des deux cas de קריין ולא כתיבן et כתיבן ולא קריין ; ainsi, dans le premier des exemples ci-dessus, וחץ est *scriptum, non lectum,* et ועץ, *lectum, non scriptum.* Mais cette hypothèse n'est pas soutenable en présence des exemples donnés par le Talmud.

[3] «Ne lis pas de telle façon, mais de telle façon.» Un exemple bien connu, que le Rituel a emprunté au Talmud, donnera une idée de ce jeu d'esprit. On lit à la fin du tr. *Berakhôth* et passim : «Les disciples des sages (c'est-à-dire les études religieuses) contribuent grandement à la paix du monde, car il est dit (*Is.*, LIV, 13) : *Tous tes* ENFANTS *seront disciples du Seigneur, — grande sera la paix de tes* ENFANTS. Il ne faut pas lire בָּנַיִךְ (*tes enfants* ou *fils*), mais בֹּנַיִךְ (tes édificateurs).»

sont pas, en général, une œuvre de critique personnelle et indépendante, et que le dernier mot n'est pas dit à cet égard. Toutes ces indications, à mon avis, aussi bien celles qui semblent rationnelles que les autres, doivent s'entendre, non comme des conseils, mais comme la simple *constatation* d'un fait, que je m'explique ainsi : Je suppose qu'à l'époque où l'on a fixé le texte des livres saints d'après les manuscrits les plus authentiques, on les connaissait depuis longtemps par cœur et on les récitait de vive voix. Or, toutes les fois que les scribes remarquèrent une divergence entre cette prononciation traditionnelle et le texte des exemplaires, ils durent respecter ce dernier et se borner à constater la divergence par une note; c'est ce que confirme pleinement la forme קרי (*lectum* et non *lege,* comme plusieurs traduisent), et cela explique à la fois pourquoi les קרי וכתיב ne sont pas à beaucoup près aussi fréquents qu'ils pourraient l'être, et pourquoi au contraire il en est d'autres que rien ne motive. On a fait partout une part égale de respect au texte et à la tradition, réservant à une révélation ultérieure (לכשיבא אליהו) le soin de nous apprendre où est la vérité. — Cette idée, pour être nouvelle, n'en est pas moins d'une probabilité frappante, et elle seule résout toutes les difficultés. Prenons pour exemple le premier *qeri-kethibh* de la Bible (*Gen.,* VIII, 17). Le texte porte הוצא, qui devrait naturellement se lire הוֹצֵא. Point : on nous avertit de prononcer הַיְצֵא. Dans le système commun, on ne voit pas pourquoi, et Luzzatto, dans son commentaire, avoue qu'il « n'en sait rien. » C'est pourtant bien simple :

La raison dit Virgile, et la rime Quinault.

En d'autres termes, la grammaire veut הוֹצֵא, mais la tradition disait הַיְצֵא. Il fallait bien s'exécuter.

Luzzatto range aussi, parmi ces créations orthoépiques des scribes, un grand nombre d'irrégularités grammaticales, telles que

le *daghech* anomal (dit communément *emphatique* ou *euphonique*, לתפארת הקריאה) de הצפינו , הרעימה , מקדש[1], עִנְּבֵי , קומו צאו , etc.; le *daghech* doux, également anomal, dans plusieurs passages du cantique de la mer Rouge : גאה גאה, מי כמכה, ידמו כאבן; le déplacement de certains accents, comme שְׁמוּ אתי (*Gen.*, XL, 15); סוּרָה אדני סורה (*Jug.*, IV, 18); הצליחָה נא (*Ps.*, CXVIII, 25), etc., déplacement compliqué encore d'un changement de voyelles dans בְכָתֵף פלשתים (*Is.*, XI, 14, pour בְּכֶתֶף), חֻצַּב בו (*ibid.*, V, 2, pour חָצַב), etc. On a expliqué ces modifications par le désir d'éviter, soit des cacophonies, soit des équivoques blessantes pour la Divinité[2]. C'est ainsi que beaucoup plus tard (voy. Norzi dans son *Min'ḥath chaï*) on a prétendu qu'il fallait prononcer על כל מוצא פי ה' (PI, *Deut.*, VIII, 3), par le motif que *fi* en français est une interjection de mépris. Mais je crois douteux que ces diverses anomalies aient toujours les causes alléguées, et surtout qu'elles ne remontent pas plus haut que les *Sôpherîm*.

Passons maintenant à la partie *graphique* des livres saints, ou au *texte* proprement dit. Nous nous occuperons d'abord des caractères alphabétiques, puis des signes qui les accompagnent.

§ 2. LES CARACTÈRES.

L'opinion la plus généralement accréditée de nos jours, comme à l'époque du Talmud, bien que les Talmudistes ne soient pas unanimes sur ce point et que plusieurs savants modernes, tels que Buxtorf et ʿAzaryah de' Rossi[3], le contestent sérieusement, c'est que les caractères hébreux actuels ne remontent pas plus haut

[1] *Exod.*, XV, 17. — Les autres mots se trouveront aisément.

[2] Luzzatto fait ici allusion aux anomalies précitées du cantique de Moïse. Mais cette ancienne et insoutenable hypothèse ne méritait pas d'être accueillie par lui. Voy. au sujet de ces anomalies notre Pentateuque, t. II, p. 136, note 6, et p. 139, note 5.

[3] *Meór ʿÊnayim*, ch. LVIII.

que l'époque du retour de l'exil babylonien, qu'ils ne sont pas ceux dont on se servait antérieurement et avec lesquels furent écrits la Loi et les Prophètes. Ce dernier alphabet est dit כתב עברי, l'*hébreu* proprement dit; le nôtre se nomme כתב מְרֻבָּע, hébreu *carré,* à cause de sa forme rectiligne, et כתב אשורי, écriture *assyrienne* ou mieux *chaldaïque,* à cause de son origine [1]. Il a été introduit, selon le Talmud, par Ezra, soit comme plus élégant et plus facile que l'ancien alphabet, soit plutôt par la force des choses, les Juifs ayant sans doute perdu, par un long contact avec les Chaldéens, l'usage de leur écriture primitive et l'ayant remplacée insensiblement par celle de leurs vainqueurs. Ce changement était d'ailleurs d'autant plus facile que le chaldéen possède, comme langue parlée, exactement les mêmes sons et articulations que l'hébreu, et, quant aux caractères, le même nombre et la même prononciation que l'écriture primitive. Il y a bien en plus les finales מ'נ'צ'פ'ך; difficulté très minime en soi, outre que le Talmud, en disant שכחום וחזרו ויסדום [2], en reconnaît presque formellement l'introduction récente.

Cet ancien hébreu dont j'ai parlé n'est sans doute autre chose que le samaritain actuel (que le Talmud, *Synhéd.*, 21 *b*-22, appelle רעץ ou כתב ליבונאה) [3]; et cette conjecture est appuyée par le passage suivant du Talmud lui-même, *l. c.* : בירדו להם ישראל כתב

[1] L'hébreu dit *rabbinique* (vulgairement, chez les Israélites, *écriture de Rachi*) et celui qu'on nomme *jüdisch-deutsch* (allemand judaïque ou hébreu-allemand) sont des alphabets cursifs dérivés de l'hébreu carré, et qui paraissent ne dater que du XV[e] siècle. Comme leur nom l'indique, on les emploie, le premier pour les commentaires et autres écrits des rabbins, le second pour la transcription de l'allemand (ou de l'espagnol) vulgaire en caractères plus familiers aux Israélites, transcription soumise à certaines règles qui ont plusieurs fois varié. L'hébreu-allemand tend à disparaître parmi nous, par suite de la culture de plus en plus générale des langues européennes.

[2] «Elles étaient tombées en oubli, mais on les a restituées.» Yerouch., *Meghill.*, ch. 1; Babyl., *ib.*, fol. 3 *a*.

[3] Le premier mot paraît signifier *écriture brisée;* le second est douteux. Voir le מערכי לשון de Landau, v° ליבונאה.

אשורית ולשון הקדש והניחו להדיוטות כתב עברית ולשון ארמי ; מאן הדיוטות ? אמר רב חסדא כותאי.

Les Israélites ont adopté (à l'époque d'Ezra) l'assyrien comme écriture, l'hébreu comme langue, et ont abandonné aux particuliers l'(ancienne) écriture hébraïque et la langue araméenne. Qu'est-ce que ces particuliers? R. Ḥisda répond : Les Kuthéens (Samaritains).

On conçoit, en effet, que les Samaritains, restés dans la Palestine, et plus à l'abri de l'influence ultérieure du chaldaïsme, n'aient eu aucune raison pour réformer l'écriture de la Tôrah, et qu'ils durent au contraire y tenir autant par respect traditionnel que par haine contre les Juifs. La même écriture se retrouve, avec des différences à peine sensibles, dans les inscriptions des monnaies maccabéennes; seulement, il y a ici une difficulté assez grave. Si l'on admet que la réforme de l'alphabet antique fut une conséquence de l'exil babylonien, et, à plus forte raison, si l'on fait déjà, avec le Talmud, remonter cette réforme à Ezra, d'où vient que l'époque des Maccabées, postérieure de trois siècles, nous montre cet alphabet encore en vigueur?... C'est sans doute pour prévenir cette objection que Munk s'exprime ainsi (*Palest.,* p. 438) : « Si l'on considère que les caractères des monnaies maccabéennes sont presque identiquement les mêmes que ceux des Samaritains, on sera porté à croire que ce sont là les véritables lettres des anciens Hébreux, et que le prince Siméon les conserva sur ses monnaies, soit par prédilection pour l'antiquité nationale, soit pour faciliter les relations commerciales avec les Phéniciens, dont l'écriture avait les plus intimes rapports avec cette ancienne écriture hébraïque... » Cette conjecture est assez plausible. Toutefois, si nous admettons avec ʿAzaryah de' Rossi et d'autres écrivains distingués, juifs et chrétiens, que la réforme d'Ezra ne fut qu'une restauration, que l'alphabet אשורי était et resta affecté à l'écriture sacrée et le samaritain à l'usage profane et vulgaire, cette hypothèse nous conduira

à une solution plus simple, les pièces de monnaie appartenant évidemment à cette dernière catégorie.

L'écriture traditionnelle des rouleaux de la Synagogue est également, à cet égard, un argument d'une certaine valeur.

§ 3. POINTS-VOYELLES ET ACCENTS.

Maintenant, et quelque opinion qu'on adopte au sujet de l'écriture hébraïque actuelle, qu'elle soit primitive, nouvelle ou renouvelée, que faut-il penser des signes qui l'accompagnent, je veux dire des *points-voyelles* et des *accents toniques?*

C'est une vieille et célèbre querelle entre les hébraïsants que cette question de l'antiquité des points et des accents. Elle remonte au commencement du XVI[e] siècle, époque où parut la מסורת המסורת, un des nombreux ouvrages d'Elias Levita, grammairien distingué dont nous reparlerons plus tard. Elias Levita a soutenu le premier et démontré victorieusement que la ponctuation hébraïque était inconnue aux Talmudistes. Il l'a établi par un grand nombre de preuves, tirées du Talmud lui-même. Tels sont : le silence absolu que garde cet ouvrage sur l'existence de signes auxiliaires; la nouveauté de leurs noms, tous syriaques, et que le Talmud ne mentionne jamais; divers passages, par exemple *Babhâ bathrâ,* 21 *b,* d'où il résulte que la lecture du texte était enseignée oralement, et que l'absence de signes occasionnait parfois de graves méprises, telles que la confusion de זֵכֶר עמלק (*Deut.*, XXV, 19) avec זָכָר ou mieux זְכַר. On croyait généralement alors, d'après le passage précité de *Nedarîm*[1] et d'après quelques autres assertions, comme כל פסוק דלא פסקיה משה אנן לא פסקינן, [2]יש אם למקרא ולמסורת

[1] Fol. 37 *b; cf. Berêch. rabb.*, fin du ch. XXXVI, avec quelques variantes.

[2] «On doit tenir compte et de la prononciation du texte et de sa forme traditionnelle» (passage obscur). Voy. tr. *Qiddouch,* 18 *b*, et *passim.* Voy. aussi la dissertation de Heidenheim, à la fin de son Pentateuque, et celle de Rapoport dans son *Erech Millin,* article אֵם.

ליה[1], etc., que les signes en question remontaient au moins à Ezra, ou plutôt qu'ils dataient de Moïse et avaient été restitués au retour de la Babylonie. Elias Levita réplique avec raison qu'il ne faut pas confondre le signe avec la chose signifiée; qu'il y avait certainement une prononciation traditionnelle, voire une mélopée traditionnelle, si l'on veut, fixant et la lecture des mots et l'interponction[2] des phrases, mais qu'elles ne furent notées que plus tard, de la même manière et par la même raison que les autres parties de la tradition, orales d'abord, durent finalement être écrites.

Ajoutons ici d'autres faits qui confirment l'opinion d'Elias. La seule inspection du rouleau synagogal, dépourvu de tout signe annexe, et copié de siècle en siècle avec une religieuse fidélité, montre assez que ces signes sont d'invention récente, tellement que tout exemplaire qui en serait pourvu est déclaré *pasoul*[3]. Il est certain que le Pentateuque original de Moïse n'offrait que le texte nu, et que la vocalisation resta confiée à la mémoire, comme s'exprime l'auteur du *Khozari*[4], véritable précurseur d'Elias Levita, bien qu'il ne paraisse pas placer l'invention des signes annexes en deçà de l'époque d'Ezra. La forme du Pentateuque samaritain, également dépourvu de ces signes, est aussi un indice qui a sa valeur. C'était un grand honneur, à l'époque du Talmud, que l'épithète de קָרָא ou קָרוֹי «lecteur», dont il donne cette définition : דקרי אורייתא נביאי וכתיבי בדיוקא[5]; il veut que l'on consacre à l'étude de cette lecture tout le

[1] «Toute division (de versets) que Moïse n'a pas faite, nous ne devons pas la faire.» Tr. *Meghill.*, 22 *a.*

[2] A l'instar des Allemands, nous employons ce terme dans le sens de *ponctuation*, mot qui, appliqué à l'hébreu et à l'arabe, désigne plutôt l'insertion des points-voyelles.

[3] «Impropre» à la lecture publique. *Choulhan 'Aroukh*, י"ד, art. 274; cf. tr. *Sôpherîm*, III, 7, et Rapoport *ubi supra.*

[4] Liv. III, § 29 et suiv.

[5] «Celui qui lit correctement la Loi, les Prophètes et les Hagiographes.» Tr. *Qiddouch.*, 49 *a.*

second âge de l'enfant, de cinq à dix ans : בן חמש למקרא בן עשר למשנה [1]. Or, observe Luzzatto, ce mérite n'eût été ni aussi prisé, ni aussi difficile à acquérir, si les signes, grâce auxquels la lecture hébraïque n'est plus qu'un jeu, eussent existé dès lors... Je crois toutefois devoir faire ici une réserve. Le terme מקרא paraît désigner plus que la simple *lecture* et comprendre en général l'*étude* de la Bible, comme משנה et תלמוד celle de ses commentaires rabbiniques. L'argument de Luzzatto semble donc de peu de valeur. Je préfère de beaucoup celui qu'on a puisé de nos jours dans une assertion du midrach *Ḥazîtha* sur ce verset du Cantique (I, 11) : תורי זהב נעשה לך עם נקדות הכסף. Le midrach, voyant là une allusion à l'écriture du saint livre, applique les « points d'argent » aux caractères alphabétiques et à la réglure (סרגל), non aux points-voyelles ou aux accents, ce qu'il n'aurait pas manqué de faire s'il les eût connus.

Enfin, bon nombre de passages prouvent qu'il y avait, jusqu'à l'époque du Talmud, incertitude, divergence et même confusion assez fréquente, soit sur la ponctuation, soit sur l'accentuation bibliques. Nous avons déjà parlé de l'erreur relative à זכר עמלק. Nous ne relèverons pas, avec quelques savants modernes, les אל תקרי כך אלא כך[2], qui ne sont visiblement que des jeux d'esprit; mais ne voyons-nous pas dans le traité *ʿAbhôdah zârah* (29 *b*) un docteur lire דּוֹדֶיךָ (*Cant.*, I, 2), tandis qu'un autre lit דּוֹדַיִךְ? Le tr. *Qiddouchîn* (30 *a*) ne nous apprend-il pas que les Palestiniens partageaient en trois le verset 9 du chapitre XIX de l'Exode, et n'avoue-t-il pas à cette occasion que בפסוקי נמי לא בקיאינן[3]? Le tr. *Ḥaghigah* (6 *b*), qu'on disputait sur la construction d'un autre

[1] « A cinq ans la lecture (de la Bible), à dix ans la Michnah, etc. » Michn., *Abhôth*, V, 21. Nous avons traduit au point de vue de Luzzatto, et nous ajouterons que ce passage est quelque peu suspect. Voy. le commentaire de Yomtob Heller (תוי"ט).

[2] Voyez ci-dessus, p. 113.

[3] « Nous ne sommes plus au courant de la division des versets », que nos devanciers connaissaient par tradition orale.

passage de l'Exode, construction fixée par nos accents? Le tr. *Yômâ* (52 *a*), que CINQ textes, selon d'autres SIX (*Ber. rabb.*, § 80), étaient amphibologiques, de sorte qu'on ne pouvait en déterminer la véritable accentuation? Il en résulte clairement que les règles de la prononciation et de l'accent, comme celles de la jurisprudence, restèrent longtemps orales et traditionnelles; que, comme elles, elles finirent par s'oblitérer en partie; que, comme elles enfin, on dut se déterminer à les fixer par un moyen graphique, en consultant soit les traditions existantes, soit à leur défaut la logique, l'analogie, la grammaire, etc.

Un des plus puissants contradicteurs d'Elias Levita, le célèbre 'Az. de' Rossi, allègue principalement contre sa doctrine un certain nombre de passages du Zôhar et d'autres livres cabalistiques, encore inédits du temps d'Elias, et qui mentionnent formellement les points-voyelles et les accents toniques. Depuis, on a encore invoqué un passage du *Chemôth rabba* (§ 2), qui fait mention de la pause פסיק. Mais il est démontré aujourd'hui que ce midrach et ces ouvrages cabalistiques sont d'une antiquité suspecte et renferment tout au moins de nombreuses interpolations.

Au reste, la thèse d'Elias est complexe, et elle n'est pas également démontrée dans toutes ses parties. En effet, il prétend 1° que les signes auxiliaires ne sont pas antérieurs au Talmud; 2° qu'ils sont l'œuvre des Massorètes, docteurs de l'école de Tibériade. Le premier point, bien qu'attaqué dans l'origine par d'habiles adversaires, tels que les deux Buxtorf, qui revendiquaient au moins pour Ezra la création des signes en litige, a été si complètement justifié par Louis Cappel (*Arcanum punctationis revelatum* et ailleurs), qu'on peut considérer la question comme jugée, et que la presque unanimité des écrivains modernes, même les plus orthodoxes, lui est acquise aujourd'hui. Il n'en est pas de même du second point. Ici le système rencontre un rude antagoniste dans l'éminent Luz-

zatto, qui, s'il n'a pas réussi à le convaincre d'erreur, a du moins fortement ébranlé une opinion qui était devenue celle du monde savant. Voici comment on peut résumer et renforcer ses motifs :

L'attribution des signes en question aux Massorètes ne s'appuie sur aucune donnée positive; c'est une conjecture non seulement gratuite et arbitraire, mais qui s'accorde mal et avec le caractère personnel des Massorètes et avec l'époque où ils ont dû vivre.

Qu'est-ce que les Massorètes et qu'ont-ils fait[1]? Ils ont compté minutieusement le nombre des versets, des mots, des lettres dont se compose chaque livre de la Bible; le nombre de fois que chaque lettre, que telle construction, telle particularité matérielle s'y répètent; ils ont cherché la lettre, le mot ou le verset qui occupe le milieu de tel livre; d'autre part, ils ont noté avec une extrême exactitude les phénomènes grammaticaux et orthographiques de la sainte Écriture, eu égard aux lettres, aux points-voyelles et aux accents, enregistrant scrupuleusement chaque anomalie, mais sans jamais en rechercher les causes. Sans doute ils nous ont rendu un service précieux en conservant l'intégrité du texte biblique, tel du moins qu'il était parvenu jusqu'à eux; mais dans tout cela on ne voit pas trace d'un esprit inventif, d'une création quelconque. Ce sont des greffiers consciencieux, de patients calculateurs, des grammairiens passables; ce ne sont ni des critiques ni des fondateurs. J'ajouterai d'ailleurs que, pour la première partie de leur besogne, ils paraissent avoir été devancés par les *Sôpherîm*, qui auraient, selon le Talmud, reçu leur nom de cette circonstance même : לפיכך נקראו ראשונים סופרים שהיו סופרים כל האותיות שבתורה, שהיו אומרים וא"ו דגחון חציין של אותיות של ס"ת, דרש דרש חציין של תיבות, והתגלח של פסוקים, יכרסמנה חזיר מיער עי"ן דיער חציין של תהלים, והוא רחום יכפר עון חציין דפסוקים וכו'[2]. Rien ne nous autorise donc à re-

[1] Voir ci-après, Première période, *b*.

[2] «Si les premiers (docteurs) ont été appelés *sôpherîm* (compteurs), c'est parce qu'ils ont compté toutes les lettres de la Loi (*impropre pour :* la Bible). Ainsi ils ont dit : Le *waw*

garder les Massorètes comme ayant inventé les signes en question. Ils ne sont que בעלי מסורת, les *conservateurs de la tradition*, du texte traditionnel, lettres, accents et voyelles. Ils ont pu fixer les leçons douteuses par la collation des manuscrits, mais ils n'ont rien fait de leur chef. La ponctuation, au contraire, porte l'empreinte évidente et multiple d'un travail personnel et même d'une critique indépendante, non seulement comme invention, mais comme application. Ainsi, dans les passages douteux et controversés que j'ai rapportés d'après le Talmud, les ponctuateurs ont partout opté par leur propre raison, et généralement avec une parfaite intelligence du contexte et de la grammaire. Ainsi encore, dans l'Ecclésiaste (II, 2), ils ont ponctué מְהֹלָל « insensé », bien que le Talmud (*Chabbâth*, 30 *b*) semble lire מְהֻלָּל « louable ». Dans l'Exode (XXX, 23), ils adoptent sur les mots וקנמן בשם מחציתו l'interprétation du Talmud de Jérusalem (*Cheqal.*, ch. VI) contre la décision de celui de Babylone (*Kerithôth*, 5 *a*[1]). *Ibid.*, XIX, 9, ils ne tiennent pas compte de l'usage des Palestiniens, qui, comme je l'ai dit, coupaient ce verset en trois. Très souvent ils négligent l'opinion des Targoumistes, tant à l'égard des voyelles que des accents, par exemple, pour ותשלח את אֲמתה (*Ex.*, II, 5; Onq. et Pseudoj., אַמתה); היה|כאחד ממנו (*Gen.*, III, 22; Onq., היה כאחד | ממנו). D'autres fois, au contraire, d'accord avec le Talmud ou les paraphrastes, ils font violence au sens naturel, mais par des raisons évidentes de prudence, soit pour éviter une contradiction entre les

de גחון (*Lév.*, XI, 42) forme le milieu des lettres du Pentateuque; דרש דרש (*ib.*, X, 16), le milieu des mots; והתגלח (*ib.*, XIII, 33), le milieu des versets; le ע de מיער (*Ps.*, LXXX, 14) forme le milieu du Psautier (quant aux lettres); והוא רחום יכפר עון (etc., *ib.*, LXXVIII, 38) en forme le milieu quant aux versets... » Bab. *Qiddouch.*, 30 *a.* — Cf. Yerouch. *Cheqal.*, V, 1 : מה תלמוד לומר סופרים ? שעשו את התורה ספורות ספורות « D'où vient ce nom de *sôpherîm?* de ce qu'ils ont fait des *sephôrôth* (calculs) sur toute la Loi (la Bible). »

[1] D'après lequel ils auraient dû accentuer בּשׁם (accent disjonctif) au lieu de בְּשׁם (conjonctif). Voy. ma version du Pentateuque, t. II, p. 324, note 5.

textes, comme dans le verset d'Ézéchiel, XLIV, 22 : והאלמנֹה אשר תהְיה אלמנֹה מכהֵן יקחו, comparé à *Lévit.*, XXI, 14[1]; soit pour pallier certains anthropomorphismes ou autres inconvénients analogues, tels que עמדִים ממֹעַל לוֹ (*Is.*, VI, 2, pour עמדים ממַעל לו) et d'autres passages relevés par Luzzatto dans son *Isaïe;* tels encore que באֵר לחַי ראי (*Gen.*, XVI, 14), ורצוֹן שכנִי סנה (*Deut.*, XXXIII, 16), etc., que j'ai notés dans mon Pentateuque.

Je veux, à ce propos, transcrire ici une remarque intéressante du savant Italien: « Ce principe, qui consiste à préférer, dans l'interprétation de l'Écriture, l'utilité générale à la vérité exégétique, est le pivot de la Loi orale; c'est lui qui dirigeait les anciens docteurs dans leurs décisions; c'est la source et la clef à la fois de toutes les interprétations non littérales qu'ils nous ont transmises. Il peut s'exprimer par la sentence suivante de Cicéron (*De inventione rhetorica*, I. 38) : *Omnes leges ad commodum reip. referre oportet, et eas ex utilitate communi, non ex scriptione, quæ in litteris est, interpretari.* »

Pour que les Ponctuateurs aient pu se permettre une telle indépendance de procédé, et surtout pour que leur travail ait pu être admis sans conteste, avec autant de respect même que celui des Talmudistes, force nous est d'admettre qu'il a dû suivre de très près la clôture du Talmud, être même contemporain de sa rédaction définitive. Aussi Luzzatto le place-t-il au commencement du VI[e] siècle, à l'époque et sous l'impulsion immédiate des docteurs babyloniens dits רבנן סבוראי, dont l'autorité était, comme on sait, assez grande pour le faire accepter. Ce savant établit d'ailleurs par des faits assez concluants que l'idée première et plusieurs détails de la ponctuation hébraïque ont dû être suggérés par celle des Syriens[2], qui, dès avant le V[e] siècle, avaient à Édesse, en Méso-

[1] Cf. Talm. *Qiddouch.*, 78 *b*, et voy., pour l'intelligence de ce curieux passage, ma version précitée, t. III, p. 457, note 5.

[2] Opinion déjà émise par Jahn, *Gramm. héb.*, p. 19.

potamie, diverses écoles de grammaire où affluait l'élite des peuples voisins. Rien ne prouve, au contraire, que les Massorètes aient vécu à cette époque reculée, et Luzzatto va jusqu'à soutenir qu'ils datent au plus tôt du XIe siècle.

En résumé, la lecture et la modulation[1] traditionnelles des livres saints, transmises et en partie modifiées oralement par les *Sôpherîm*, depuis l'époque d'Ezra jusqu'à celle des derniers Talmudistes, furent fixées à cette dernière époque par les *ponctuateurs* ou בעלי נְקוּד au moyen d'un système complet de signes, imaginés avec beaucoup d'art et appliqués généralement avec la critique la plus sûre. Le texte ainsi complété fut revisé quelques siècles plus tard et garanti contre toute altération ultérieure par les nombreuses observations des Massorètes, lesquelles servirent dorénavant de base à tous les travaux bibliques. Ici commence la période des סוֹפְרִים modernes, des נַקְדָנִים et des מַגִּיהִים, dont les travaux se complétaient mutuellement, et qui sont plutôt, à vrai dire, des artistes que des savants, encore moins des docteurs. Le *sôphêr* ou calligraphe copie le texte de la Bible et surtout du Pentateuque; le *naqdân* (que Luzzatto appelle *punteggiatore*, et qu'il ne faut pas confondre avec les בעלי נקוד) y ajoute les signes annexes, et le *magghîah*[2] revise le tout au point de vue de la correction matérielle. Ces trois fonctions, surtout les deux dernières, sont souvent exercées par un même individu. Les plus anciens et les plus célèbres des naqdanîm sont בן אשר (Ben-Achêr) et בן נפתלי (Ben-Naphtali), qui paraissent avoir vécu vers l'an 1000, le premier, dit-on, à Tibériade, le second, en Babylonie, et à qui plusieurs auteurs attribuent l'invention, d'autres le perfectionnement de la ponctuation. Elias Levita en fait les chefs de deux académies mas-

[1] Il est douteux que les accents toniques aient eu en principe cette destination, surtout pour le Pentateuque et les autres livres historiques. Au lieu de *modulation*, je dirais plutôt *interponction*.

[2] C'est la véritable orthographe du mot, le ח portant un *a* furtif.

sorétiques; mais Luzzatto les croit antérieurs à cette dernière institution, à cause de la liberté même, bien modérée cependant, dont ils semblent avoir usé dans leur travail. Ainsi que plusieurs autres *naqdanîm,* leurs successeurs, ils paraissent avoir introduit dans la ponctuation divers changements peu considérables, destinés le plus souvent à fixer la prononciation, mais qu'on ne doit pas toujours accepter sans réserve. Tels sont certains *daghech,* certains *ḥataph* (ou *chewa* composés), et l'usage, ou plutôt l'abus, du גַּעְיָא[1]. Les divergences entre B. Achêr et B. Naphtali, consignées à la fin de plusieurs grandes bibles, roulent presque toutes sur les parties les plus minutieuses de la ponctuation, et c'est à tort qu'on les confond quelquefois avec les « variantes des Occidentaux et des Orientaux » (חלופי קריאה בין מערבאי ומדנחאי), qui ne se rapportent pas aux voyelles ni aux accents, mais aux lettres mêmes du texte sacré, et dont pas une, du reste, ne s'applique au Pentateuque. Maïmonide[2], à peu près comme Luzzatto, attribue à Ben-Achêr une autorité plus grande qu'aux Massorètes; aussi a-t-il suivi presque partout sa leçon, et c'est encore elle qui a prévalu dans la Synagogue moderne. — Après ces deux hommes, dont le rôle n'est pas plus exactement connu que la vie, les naqdanîm les plus célèbres sont *Simson* ha-Naqdân, auteur du חִבּוּר הקונים[3], surnommé ראש הנקדנים « le premier des ponctuateurs »; *Bérékhyah* ha-Nakdân, qui fut en outre un fabuliste distingué et même le créateur de l'apologue dans le judaïsme moderne[4]; *Yeqouthiêl ben Juda,* יקותיאל זלמן הכהן

[1] Ce mot, quelquefois synonyme de *métheg*, désigne ici et souvent une sorte de *métheg* impropre, imaginé avant le XVII° siècle, *invitâ Minervâ,* par certains scribes allemands, et sévèrement blâmé par Lonzano (אור תורה, fin de la sect. בראשית), un maître en cette matière, et de qui nous aurons à parler plus tard.

[2] *Michn. Tôr., hilkh.* ס"ת, VIII, 4.

[3] Traité des voyelles et de l'accentuation.

[4] Son livre est intitulé משלי שועלים. Nous avons parlé ailleurs (*Cours de théologie juive,* en partie inédit) de sa traduction du *Livre des croyances et des opinions* de Saadyah.

בר יהודה (ou, par abréviation, יהב"י), auteur du עין הקורא, publié par Heidenheim. A ces habiles ponctuateurs, tous du XIIIe siècle, on peut joindre Menaḥem di *Lonzano*, auteur du אור תורה (1618), et Sal. Yedid. *Norzi*, auteur du גודר פרץ[1]; deux excellents esprits, et qui ont bien mérité des lettres saintes.

Pour terminer ce qu'il me restait à dire de l'histoire générale de la Bible, en ce qui concerne sa partie matérielle, il suffira de jeter un coup d'œil sur les moyens par lesquels elle est parvenue jusqu'à nous, c'est-à-dire sur les copies et les éditions primitives, partielles ou complètes, comme aussi sur les différentes manières dont le texte a été divisé à diverses époques.

§ 4. MANUSCRITS ET ÉDITIONS DE LA BIBLE.

Le Talmud, se fondant sur certains passages de la Loi écrite, fait à tout Israélite une obligation indispensable (מצות עשה) de copier, pour son usage, au moins un exemplaire du Pentateuque, et au roi d'Israël d'en prendre même une double copie[2]. Mus par cette conviction, comme aussi par une pieuse sollicitude pour la conservation et l'intégrité du texte saint, les hommes les plus distingués en Israël, notamment au moyen âge, se faisaient un devoir de copier les différents livres de la Bible, et surtout ceux de Moïse, avec le soin le plus scrupuleux et d'après les meilleurs exemplaires, dont eux-mêmes augmentaient ainsi le nombre. Parmi ces copies faites de main de maître, et pour la plupart perdues aujourd'hui, on cite celles du rabbin *Gerson* ben Juda de Metz (רבנו גרשון מאור הגולה, 1030), de son contemporain *Joseph* ben Samuel *Bonfils* de Limoges (רבנו יוסף טוב־עֶלֶם, 1050), et notamment de *Maïmonide*,

[1] En 1623; plus connu sous le nom acrostiche de מנחת ש"י, sous lequel il fut imprimé à Mantoue, en 1742.

[2] Tr. *Synhéd.*, 21 *b* (cf. *Yôreh Déah*, art. 270, etc.), d'après *Deut.*, XXXI, 19, et XVII, 18.

dont le « Sépher tôrah », véritable exemplaire type, fut considéré comme le plus authentique par la plupart des ponctuateurs et des scribes, surtout de l'Occident, et adopté comme base de leurs travaux de même que les leçons de Ben-Achêr, suivies presque exclusivement par le grand docteur. Le plus ancien de ces manuscrits de la Bible existant encore aujourd'hui se trouve à Odessa et remonte, dit-on, au VIe siècle, date qui me paraît fort exagérée.

On ne sait à quelle époque la transcription complète ou partielle des livres saints (surtout de la Tôrah et du livre d'Esther), ainsi que de certains paragraphes obligatoires pour les Tephillîn et la Mezouzah[1], a commencé à faire l'objet d'une profession particulière. Selon toute apparence, le rôle des *scribes* modernes dits סופרים, lesquels ne sont autre chose que de pieux calligraphes, doit remonter au moins à l'époque où l'hébreu cessa d'être langue usuelle, c'est-à-dire antérieurement encore à la clôture du Talmud[2]; et l'on peut ajouter que dès l'époque des *gheonîm*, vers le VIIe siècle, les scribes furent presque exclusivement en possession de fournir, soit aux communautés, soit aux particuliers, les copies dont on avait besoin pour l'usage religieux, et même pour certains écrits quasi-civils, tels que les actes de mariage et de divorce, כתובות et גטין. — La découverte de l'imprimerie, vers le milieu du XVe siècle, apporta naturellement une grave modification à cet état de choses et diminua considérablement l'importance de nos scribes, comme celle des copistes en général. Leurs fonctions se réduisirent peu à peu à la transcription des rouleaux de la Synagogue et de certains

[1] Les *Tephillîn* ou *Phylactères* sont des bandes de parchemin contenant quatre chapitres de la Loi, enfermées dans des étuis cuboïdes, et qu'on fixe, au moment de la prière, sur le bras gauche et sur le front. La *Mezouzah* est une bande contenant deux de ces mêmes chapitres, enfermée dans une gaine longue, qu'on applique au jambage droit des portes. Voy. *Exod.*, XIII, 9 et 16; *Deut.*, VI, 8 et 9; XI, 18 et 20.

[2] Cf. ר'מאיר הלבלר, נחום הלבלר « R. Méir le *libellarius* (*librarius*), Naḥoum (même profession) »; plus tard, אפרים סַפְּרָא, יונתן ס', רב המנונא ס' « Éphraïm le scribe, Jonathan *id.*, Rabh Hamnouna *id.* », et maint autre.

documents légaux, monopole qu'ils conservent encore en vertu de certaines dispositions de la Loi orale, incompatibles avec les procédés typographiques. Toutefois, ils ne perdirent qu'insensiblement le reste de leurs attributions, et cela, entre autres motifs, parce que, si l'impression avait sur le manuscrit l'avantage de la célérité et du bon marché, elle n'avait pas chez nous, au moins dans son enfance, celui de la correction. Le premier livre biblique publié en hébreu par la presse ne date que de 1477. C'est le Psautier, imprimé à Bologne, où parut également et pour la première fois le Pentateuque en 1482. L'honneur d'avoir le premier imprimé la Bible entière dans le texte original appartient à *Josué Salomon*. Cette édition fut terminée en avril 1488 à Soncino en Lombardie. Parmi les éditeurs qui, depuis, ont le plus mérité des lettres hébraïques, soit par la beauté de leurs types, soit par la correction de leurs produits, je n'en citerai que trois : *Daniel Bomberg*, d'Anvers, imprimeur à Venise au XVIe siècle; *Joseph Athias*, imprimeur à Amsterdam au XVIIe siècle, tous deux éditeurs de la Bible complète; et *Wolf Heidenheim*, imprimeur à Rödelheim [1], au commencement du siècle actuel, qui a publié le Pentateuque sous plusieurs formes, et dont je reparlerai plus tard.

§ 5. LES DIVISIONS DU TEXTE.

Terminons par quelques remarques sur les différentes divisions du texte biblique.

On a prétendu que la Bible, ou du moins ses parties les plus anciennes, avaient été écrites primitivement sous une forme *continue*, sans aucune espèce de séparation entre les phrases, d'autres disent même entre les mots [2]. Non seulement cette opinion ne s'appuie sur aucune preuve solide, mais elle est improbable en

[1] Près de Francfort-sur-le-Mein. Cette imprimerie existe encore, et elle a conservé les types créés par son fondateur.

[2] Voyez Eichhorn, *Einleitung*, § 73 et suiv. — Partant de cette hypothèse, maint

elle-même, et elle a contre elle la division traditionnelle des rouleaux de la Synagogue, base naturelle de toute recherche en cette matière. J'ai déjà cité (p. 118) ce mot du Talmud : כל פסוק דלא פסקיה משה וכו׳, et d'autres semblables. Il est présumable que chaque livre de l'Écriture a été divisé d'abord en un certain nombre de paragraphes correspondant à nos alinéas; que ces alinéas l'aient été à leur tour en versets, cela est moins sûr, et tout au moins les « sépher tôrah » exacts n'en offrent-ils aucune trace. D'après ce que nous avons déjà vu, les divisions et subdivisions phraséologiques existaient et devaient exister, mais ne paraissent pas avoir été indiquées par des intervalles ou par des signes quelconques. C'est aux *ponctuateurs* que revient sans doute le mérite de cette fixation. Quant aux intervalles indiquant les alinéas, ou séparant les psaumes, les prophéties, etc., les uns des autres, ils n'ont eu qu'à les maintenir; ce sont eux probablement que la Massorah désigne sous le nom de סדרים, répartition imparfaitement conservée par nos bibles et qui paraît avoir été retrouvée au XVIe siècle par Jacob ben Ḥayyîm de Tunis[1].

Ce que je viens de dire s'applique à la Bible en général. Quelques détails sont encore utiles à connaître pour ce qui touche spécialement le Pentateuque.

La Tôrah, divisée, comme on sait, en cinq parties, est subdivisée en outre de trois manières :

1° En six cent soixante-neuf alinéas ou paragraphes (פרשות ou פרשיות), les uns dits *ouverts* (פתוחות), les autres *fermés* (סתומות)[2]: ces derniers indiquent généralement des pauses moins considérables;

critique a proposé dans le texte biblique des corrections parfois heureuses, mais qui en somme, on le voit, sont doublement conjecturales. Telle est, entre autres, celle de Luzzatto, qui remplace עַל תַּבְלִיתָם (*Is.*, x, 25) par עַל תֵּבֵל יִתֹּם.

[1] Voir son édition de la Bible (מקראות גדולות) avec les Tables massorétiques, Venise, chez Bomberg, 1526. Voir aussi Heidenheim, *Préf.* du Psautier.

[2] Indiqués respectivement, dans les éditions, par פ et ס.

2° En cinquante-quatre (*alias* 53) sections dites proprement פרשות, סדרות ou סדרים, représentant chacune une lecture sabbatique dans le système du cycle *annuel*[1], division variable selon que l'année est commune ou embolismique:

3° En cent cinquante-quatre sections dites סדרים, qui paraissent correspondre aux mêmes lectures sabbatiques, mais réparties sur trois années (cycle *triennal*, usité autrefois en Palestine et rétabli dans quelques communautés modernes).

Enfin, chacune des cinquante-quatre sections se décompose en un certain nombre de paragraphes, dits pareillement פרשיות, au minimum de sept, contenant chacun le nombre de versets (trois au minimum) à lire par chacun des sept individus appelés le samedi à la Tôrah.

De toutes ces divisions, les deux premières seules, c'est-à-dire les cinq volumes et les six cent soixante-neuf alinéas, peuvent être considérées comme authentiques et remontant jusqu'à Moïse. Elles seules sont conservées dans les rouleaux traditionnels; elles seules sont fixes, invariables, universellement adoptées, et intéressent directement la logique et l'exégèse. Les autres ont un intérêt purement liturgique, sont relativement récentes, variables, incertaines; et la dernière en particulier, bien qu'au fond exacte et conforme aux exigences talmudiques, est très souvent, dans le détail, arbitraire et même vicieuse.

Quant aux *chapitres*, tant de la Tôrah que du reste de la Bible, bien qu'ils soient adoptés par la généralité des éditeurs, des hébraïsants et des docteurs, juifs comme chrétiens, ils ne sont point d'origine juive, et cette division ne paraît même pas fort ancienne, bien qu'attribuée souvent à saint Jérôme. Ce qui est certain, c'est qu'on la trouve employée pour la première fois au XIIIe siècle, dans les *Concordances* du cardinal Hugues de Saint-Cher, le premier

[1] Consistant à terminer, dans le cours d'une année, la lecture hebdomadaire du Pentateuque. Voy. ci-après, et cf. Talm., *Meghill.*, 29 *b.*

ouvrage de ce genre qu'on ait composé sur la Bible. La division capitulaire est certes très commode, et son adoption n'a rien d'hérétique; mais elle est maintes fois en conflit et avec la Massorah et avec la saine exégèse, et il n'est pas besoin de dire que, dans ce cas, c'est la division massorétique qui doit prévaloir [1]. On peut lire au surplus, à ce sujet, ce que j'en ai dit dans la préface de mon Pentateuque, pages XVII à XX.

[1] Un contresens curieux et presque universel, tour à tour cause et effet d'une de ces fausses divisions, est la traduction de ועשה («et il fera», *Exod.*, XXXVI, 1) par «et il fit». Voir ma note sur ce passage.

DEUXIÈME PARTIE.

INTRODUCTION À L'HISTOIRE DE L'EXÉGÈSE.

De même que la traduction ne s'applique qu'aux langues étrangères, l'exégèse, par sa nature même, ne s'applique qu'aux langues mortes ou qui se meurent. Or, une langue morte étant, par le fait, une langue étrangère, et cela pour le peuple même qui l'avait parlée autrefois, on conçoit que l'hébreu ait pu devenir l'objet de cette double classe de travaux depuis l'époque de sa décadence, et n'y ait pas donné lieu antérieurement. Les écrits des prophètes et des annalistes sacrés n'avaient pas besoin d'être expliqués à leurs contemporains, pas plus que ceux de la Grèce et de Rome antique aux Grecs et aux Romains. Les premiers essais de ce genre naissent d'ordinaire quand les littératures déclinent, et ils sont toujours dus à deux causes combinées : le respect — religieux ou littéraire — des monuments écrits, et la difficulté de les comprendre. C'est dans ce double cas que se trouvaient les Juifs après le retour de Babylone, d'où il suit que c'est à un moment quelconque de cette période que doit commencer l'histoire de l'*exégèse* ou plutôt de l'*herméneutique* appliquée à l'Écriture sainte. Disons tout de suite dans quel sens nous prenons ces deux mots et pourquoi nous tenons à les distinguer.

L'herméneutique est le *genre,* l'exégèse n'est qu'une *espèce* de ce genre. J'appelle herméneutique [1] l'ensemble des sciences ou des moyens par lesquels on cherche à fixer le sens des textes. Ces

[1] Du grec ἑρμηνεύω, «interpréter, expliquer».

moyens sont : la traduction, la grammaire, la lexicographie et le commentaire. Le commentaire peut être tour à tour et a été, en ce qui concerne la Bible, juridique (הֲלָכָה), moral (הַגָּדָה), mystique (סוֹד), littéraire ou littéral (פֵּרוּשׁ). Ce dernier constitue l'exégèse[1] proprement dite, dont la méthode est connue sous le nom de פְּשָׁט, tandis que la méthode des trois classes précédentes est appelée דְּרָשׁ[2]. Les premiers moyens herméneutiques appliqués à la Bible furent la traduction et le commentaire, et, dans cette dernière catégorie, le commentaire exégétique est né le plus tard. — Reprenons notre exposé.

Nous avons déjà vu que l'émigration babylonienne porta un coup funeste à la langue hébraïque, et l'on peut dire que celle-ci ne s'en est jamais relevée. Nous ne savons si le Messie, ce grand rénovateur, doit la ressusciter avec les générations éteintes et avec les institutions éclipsées du mosaïsme ; mais il est certain que la pureté de la langue biblique, déjà gravement compromise par suite de la déportation des Juifs en Babylonie, alla depuis s'altérant de plus en plus. Si, pendant trois ou quatre siècles après cette époque, l'hébreu continua encore à vivre dans la bouche des hommes religieux ou même d'une portion notable du peuple, et à être plus ou moins compris par la masse ; si, postérieurement même à la destruction du second temple, les savants, dont il était resté en partie la langue, pouvaient encore en espérer la restauration[3], nous savons aussi, et cela était dans la force des choses, que d'une part un grand nombre d'exilés, demeurés en Babylonie, finirent par en perdre entièrement l'usage, et que d'autre part ceux-là mêmes qui, plus d'un siècle après l'édit de Cyrus, revinrent en Palestine

[1] Du grec ἐξηγοῦμαι (même sens que le précédent).

[2] פשט, litt. le sens *dépouillé*, nu, c'est-à-dire simple ; דרש, litt. le sens *recherché*, éloigné, c'est-à-dire plus ou moins caché ou même artificiel. A ce dernier mot se rattachent le *Midrach*, dont nous parlerons plus tard, et la *Derâchah* moderne ou le sermon.

[3] Voy. ci-dessus, p. 105-106.

sous la conduite de Néhémie, ne parlaient plus qu'un hébreu bâtard et corrompu, אשדודית, si même ils n'y avaient déjà substitué des idiomes différents, וכלשון עם ועם (*Néh.*, XIII, 24). Ils avaient rapporté de leur exil le chaldéen; leurs fréquentes relations avec la Syrie, où vivaient même un grand nombre d'entre eux, avec les Samaritains, qui parlaient syriaque, et avec d'autres peuplades voisines, durent introduire dans leur langage de nouveaux éléments hétérogènes. Ainsi se forma en Palestine un hébreu aramaïque, et voilà pourquoi les livres saints, longtemps avant la clôture définitive du canon, étaient devenus inintelligibles, ou à peu près, pour le vulgaire de ce pays.

Cette ignorance de la langue et du texte bibliques était plus grande encore chez les *Hellénistes,* c'est-à-dire chez les Juifs répandus en Égypte depuis l'époque d'Alexandre, et dont le nombre était si considérable que, sous les premiers empereurs, il s'élevait, dit-on, dans la seule ville d'Alexandrie, à plus d'un million. En possession de tous les droits civils, honorés de l'estime et de la faveur des Ptolémées, mêlés au mouvement littéraire et philosophique de ce pays grécisé, les Hellénistes étaient devenus tellement étrangers à l'hébreu que leurs écrivains même les plus éminents, tels que Philon, ne parlaient et ne comprenaient guère que le grec, et que cette langue avait fini par dominer jusque dans les cérémonies du culte public[1].

LES VERSIONS.

C'est précisément à cette époque de décadence et d'oubli des lettres saintes que naquirent et durent naître les premières versions de la Bible, et cela par la double cause que j'ai signalée : le respect pour le monument et l'imminence de sa perte. Ce respect nous explique en outre pourquoi le Pentateuque fut traduit le premier,

[1] Voy. ci-après, p. 147.

et cette crainte nous explique pourquoi la première version de ce livre fut une version grecque. L'Écriture sainte, d'ailleurs, et surtout la Tôrah, ne devait pas rester une lettre morte, elle devait être obéie, vivifiée par la pratique, et il était urgent de l'expliquer à la foule, même en Palestine, où on la lisait publiquement dans le texte original. Nous allons traiter successivement des versions grecques et araméennes qui, bien que différant en partie par le procédé, se rapprochent et peut-être même s'identifient sur plus d'un point.

LES SEPTANTE.

Les détails abondent sur l'origine, l'époque, les auteurs de la version alexandrine dite des *Septante*[1], et sur les circonstances qui accompagnèrent son apparition : événement religieux et littéraire à la fois, car on ne connaît pas, même dans la littérature profane, de traduction aussi ancienne que celle-là. Les relations qui nous en sont parvenues ont un caractère à la fois légendaire et contradictoire qui a éveillé les défiances de la critique moderne. ʿAzar. de' Rossi, Mendelssohn, Eichhorn, Moïse Landau, Z. Frankel, Munk, etc., ont tour à tour disserté sur cette question sans parvenir à l'éclaircir, et, voulût-on même s'en tenir au Talmud, on serait encore fort embarrassé; car il varie et dans ses récits et dans ses appréciations, au point de voir dans la célèbre version, ici une *inspiration divine*[2], là un événement aussi désastreux que l'adoration du veau d'or, et pour lequel un jeûne public dut être institué[3]. Mais laissons la parole à l'auteur de la *Palestine* (p. 486):

« Une tradition très répandue chez les anciens auteurs juifs et

[1] Cette version est quelquefois désignée abréviativement par le nombre romain LXX, ou même par la lettre O (*οἱ ο'*), qui a, comme on sait, la même valeur dans la numération grecque.

[2] Tr. *Meghill.*, 9 *a*. Cf. ci-après AKYLAS.

[3] Tr. *Sôpherîm*, I, 7 (8); *Meg. Ta'anîth*, fin; cf. 'Az. de' Rossi, *Meôr 'Enayim* (*Imré binah*), ch. VII.

chez les Pères de l'Église parle d'une version du Pentateuque faite sous le règne et sur le désir de Ptolémée Philadelphe (284-247). Ce roi, mû par le conseil de Démétrius de Phalère, se serait adressé, dit-on, au grand prêtre Éléazar, frère et successeur de Siméon le Juste, et lui aurait demandé de lui envoyer des hommes instruits et capables de traduire en grec les livres de Moïse, afin d'en enrichir la célèbre bibliothèque qui venait d'être fondée à Alexandrie. Éléazar aurait envoyé à Ptolémée soixante-douze hommes fort instruits, six de chaque tribu[1]; le roi leur fit rendre de grands honneurs, et, retirés dans l'île de Pharos, loin du bruit de la capitale, ils achevèrent la version du Pentateuque dans l'espace de soixante-douze jours. Ces faits, entourés de beaucoup d'autres détails évidemment fabuleux, sont rapportés dans un ouvrage ancien, dont l'auteur se dit grec et se nomme Aristée, capitaine du roi Ptolémée, et, s'il fallait ajouter foi à cet ouvrage, nous y aurions la relation d'un témoin oculaire; car notre Aristée dit avoir été envoyé lui-même auprès d'Éléazar pour lui faire connaître le désir du roi. Josèphe n'a fait que copier avec une foi aveugle les détails donnés par le faux Aristée. Philon, sans parler d'Aristée, attribue également l'origine de la version grecque à la demande faite par Ptolémée au grand prêtre des Juifs, mais sans mentionner les *soixante-douze* interprètes; d'un autre côté, Justin le martyr et le Talmud vont plus loin que le faux Aristée et Josèphe et prétendent que les soixante-douze, enfermés dans autant de cellules, firent chacun leur version, et que, le travail achevé, les soixante-douze versions se trouvèrent exactement conformes. C'est probablement de ces diverses fables que la traduction grecque du Pentateuque a reçu le nom de *version des* LXXII, ou, comme on dit ordinairement, des *Septante,* nom qu'on étendit ensuite à la

[1] En admettant même la véracité de ce récit, on ne peut voir là qu'une représentation fictive, puisque, à l'époque dont il s'agit, la division des Israélites en tribus, et la plus grande partie de ces tribus elles-mêmes, avaient disparu depuis longtemps. (L. W.)

version grecque de tout l'Ancien Testament, faite successivement par différents auteurs. Quant à la véritable origine de la version du Pentateuque, il n'est guère possible de l'indiquer avec certitude; mais les récits dont nous venons de parler, quelque fabuleux qu'ils puissent être, nous paraissent cependant renfermer ce fait historique, que la version a été faite sous Ptolémée Philadelphe, ce qui est confirmé aussi par le témoignage du philosophe juif Aristobule, qui, selon toute apparence, florissait sous Ptolémée Philométor (180-145). Il est possible que le roi d'Égypte ait témoigné le désir de posséder dans sa bibliothèque les livres de Moïse; mais l'origine immédiate de la version est suffisamment motivée par les besoins religieux des Juifs d'Égypte. Quoique nous ne sachions dire de qui elle est émanée, il est certain qu'elle est l'œuvre d'un ou de plusieurs Juifs d'Égypte, d'éducation grecque (si toutefois notre version dite des *Septante* est exactement la même que celle qui fut faite à cette époque); car on peut y découvrir des traces de cette philosophie qui s'est développée depuis parmi les Juifs d'Alexandrie, et dont Philon est pour nous le principal représentant... »

A cet excellent et judicieux exposé, je n'ajouterai qu'une seule observation. D'après plusieurs savants, et en raison même de ces *besoins religieux* dont parle Munk, la version des Septante doit être encore antérieure au règne de Ptolémée Philadelphe et se placer au plus tard sous celui de son père et prédécesseur Ptolémée Soter, successeur immédiat d'Alexandre (vers 300). Un passage du Talmud de Jérusalem (*Meghill.*, ch. 1) donnerait peut-être quelque poids à cette conjecture. Parmi les variantes de la traduction grecque, il cite le mot ארנבת (*Lévit.*, XI, 6; *Deut.*, XIV, 7), qu'on rendit par une périphrase, à cause, dit-il, de son homonymie avec le nom de la mère du roi[1]. Or la mère de Soter était

[1] Le Talmud de Babylone dit *sa femme*, ce qui n'est pas exact, ou du moins ce que nous ignorons.

femme de Lagus (λαγώς, lièvre), et il y avait là une coïncidence fâcheuse avec le mot féminin qui désigne en hébreu le même animal. Peut-être même faut-il lire dans le Talmud אביו «son père», à moins qu'on n'ait employé à dessein אמו «sa mère», pour le faire cadrer avec le féminin ארנבת.

AKYLAS.

Indépendamment de la version des Septante, il en existe ou il en existait encore trois autres, plus ou moins célèbres, et de beaucoup postérieures à la version alexandrine du Pentateuque. La première est celle d'*Akylas* ou *Aquila*, de Sinope, en Asie Mineure, païen de naissance, depuis chrétien, et qui finalement embrassa le judaïsme. Au dire du Talmud, il était parent de l'empereur Adrien, contemporain de R. Éliézer (ben Hyrqanos) et de R. Josué (ben Ḥananyah), qui, frappés du mérite de sa traduction, lui appliquèrent un jour ce mot flatteur du psaume XLV, verset 3: יפיפית [1] מבני אדם הוצק חן בשפתותיך. Ce traducteur, dont nous aurons occasion de reparler, se distingue surtout par une scrupuleuse littéralité, et ce n'est pas un des moindres traits de sa ressemblance avec *Onqelos*, avec lequel plusieurs savants l'identifient.

THÉODOTION, SYMMACHUS.

Les deux autres versions sont celles de *Théodotion* et de *Symmachus* (ou Symmaque), le premier, dit-on, d'Éphèse, le second, Samaritain, tous deux plus ou moins attachés au judaïsme, et tous deux appartenant également au IIe siècle. La version de Théodotion était fort estimée; elle tient le milieu entre l'extrême fidélité d'Aquila et la trop libre élégance de Symmaque. On a prétendu de nos jours qu'il se confond avec le targoumiste Jonathan (voy.

[1] On voit dans ce mot une allusion à la «langue de JAPHET» (יפת), dont les Grecs étaient réputés les principaux descendants. Voy. 'Azar. de' Rossi et Eichhorn (*Einleit.*, § 210), lequel traduit : *Melius japhetizas quam reliqui homines.*

infr.); mais ce rapprochement, qui n'a guère d'autre base que l'affinité du nom grec avec le nom hébreu[1], est beaucoup moins plausible que celui dont j'ai parlé tout à l'heure.

Ces trois versions, qui se rapportaient à la Bible entière, et dont il ne reste plus que des fragments, ont été recueillies par Origène, ainsi que trois autres versions grecques anonymes, dans ses *Hexaples*, ouvrage fort important, mais défiguré et mutilé par l'incurie ou l'ignorance des copistes du moyen âge.

Au reste, la traduction commune, dite des Septante ou d'Alexandrie, paraît avoir éprouvé le même sort, et cela de fort bonne heure. L'usage fréquent qu'on devait en faire, remarque avec raison Eichhorn, fit naître un grand nombre de copies, et celles-ci à leur tour un grand nombre de fautes. Outre que nous en possédons, aujourd'hui encore, plusieurs exemplaires distincts et où l'on remarque une foule de variantes, il suffit de les comparer avec les diverses citations de Philon, de Josèphe, du Nouveau Testament, etc., pour reconnaître que cette version avait subi de nombreuses altérations entre les mains des copistes. On arrive au même résultat en comparant les quelques passages rapportés par le Talmud avec ceux de nos éditions actuelles, qui ne les reproduisent qu'en partie. Cela confirmerait l'opinion émise par quelques savants, et appliquée par Luzzatto à nos targoumîm, que ces versions ou paraphrases furent d'abord purement orales et n'ont été qu'ultérieurement mises par écrit. En outre, il est à peu près certain, comme je l'ai rapporté précédemment, que la première version grecque, celle qu'on écrivit par l'ordre ou du moins sous le règne d'un des premiers Ptolémées, ne s'appliquait qu'au Pentateuque. Les autres ne parurent que successivement. C'est ce qui résulte, et de l'origine probable de cette version, et de la forme même des récits talmudiques et autres qui sont parvenus jusqu'à

[1] L'un et l'autre signifient « donné de Dieu ». Cf. *Théodore* et son inversion *Dorothée; Théodose*, *Déodat* ou *Adéodat;* et en hébreu נתנאל, מתתיהו (Matthieu), etc.

nous, et aussi de certains indices particuliers[1] qui établissent avec une grande vraisemblance que le livre de Josué ne dut être traduit qu'au moins vingt ans après la mort du premier Ptolémée (soit en 263), celui d'Esther à l'époque de Ptolémée Philométor (vers 160), et les Prophètes en général vers le même temps ou plus tard encore, alors que l'usage de les lire publiquement dans les synagogues s'était établi dans la Palestine et avait de là, à ce qu'on croit, passé dans le cérémonial des Juifs d'Égypte. Ce qui est surtout incontestable, c'est que les diverses parties de cette traduction concordent si peu sur la manière de rendre certains mots, certaines formes, certains tours de phrase, et sur la transcription de plusieurs noms propres, qu'il est impossible d'y voir une œuvre unique et par conséquent de les attribuer aux mêmes traducteurs.

On a prétendu, dans le dernier siècle, que le travail primitif des Septante pourrait bien avoir été une simple *transcription* du Pentateuque en caractères grecs, et que cette copie aurait plus tard servi de base à une traduction grecque. De cette double conjecture, proposée par Tychsen, on peut rapprocher celle de Mendelssohn, qui estime que la mission des délégués palestiniens fut à la fois de transcrire le texte du Pentateuque dans la langue originale et de l'accompagner d'une traduction grecque. Il faut avouer que la première partie de ces deux hypothèses semble confirmée, soit par certains termes de la lettre d'Aristée (tels que *γράμμασι ἑλληνικοῖς μεταγράφεσθαι*), soit par la nature de certaines variantes indiquées par le Talmud, comme בראשית ברא אלהים[2] et peut-être ארנבת. Mais la lettre d'Aristée est un document fort suspect en

[1] Voy. Eichhorn, *l. c.*, § 164.

[2] Que les Septante auraient remplacé par אלהים ברא בראשית, pour empêcher, dit-on, qu'on ne fît de בראשית le sujet, et que le Créateur ne fût transformé en créature. — C'eût été là, en vérité, une méprise étrange, et qui ne méritait guère d'être prévue!

lui-même, et les termes invoqués sont susceptibles d'une interprétation différente, aussi bien que le passage talmudique, qui peut d'ailleurs s'appliquer, comme nous l'avons vu, à un texte différent du nôtre. Ce qui infirme surtout cette hypothèse, c'est qu'on peut se demander avec Eichhorn (*loc. cit.*, § 182): «A qui pouvait servir, à cette époque, une copie grecque du Pentateuque? Ni aux Ptolémées, qui ne comprenaient pas l'hébreu; ni aux Égyptiens, dont la langue avait si peu de rapports avec celle du Pentateuque; ni même aux Juifs d'Égypte, à qui une pareille copie, loin de faciliter l'intelligence de cette langue, ne pouvait que la rendre plus difficile. S'ils n'étaient plus même capables de *lire* l'hébreu, ils ne devaient plus guère le comprendre; une traduction leur était donc nécessaire, de sorte que cette partie de l'hypothèse se détruit elle-même.» Mais la seconde partie se trouve réfutée du même coup; et quelque spécieux que soient les arguments de Tychsen sur ce point, ils ne prouvent absolument rien. En effet, il allègue un grand nombre de divergences de la version grecque qui ne peuvent provenir, selon lui, que d'un texte hébreu-grec mal compris, par exemple לֹא, confondu avec לוֹ (grec *λω*); חֹרֶב «sécheresse», avec עֹרֵב «corbeau» (grec *ὠρεϐ*). Mais ces prétendues erreurs de l'œil peuvent être aussi bien des erreurs de l'oreille, et l'on en trouve beaucoup de semblables en toute langue, lorsque des copistes ou des traducteurs travaillent sous la dictée. — Je dois dire cependant, mais comme simple rapprochement de curiosité, que les Hexaples d'Origène portent constamment à leur première colonne le texte hébreu, et à la seconde le même texte en caractères grecs; par exemple: *Βρησιθ βαρα ἐλοειμ ἐθ ἀσαμαιμ οὐεθ ἀαρες — Οὐααρες ἀιεθα*[1] *ϑωου οὐϐωου οὐωσεχ ἀλ φνε ϑεωμ οὐρουη ἐλωειμ μεραεφεθ ἀλ φνε ἀμαιμ*, etc. Et c'est probablement cette circonstance qui a suggéré l'opinion dont il s'agit.

[1] L'esprit rude sur l'*α* et non sur l'*ι*, parce que le mot doit s'épeler, d'après l'hébreu, *ha-ye-tha*, partant sans diphtongue.

Je citerai enfin pour mémoire l'opinion du savant ʿAz. de' Rossi, selon lequel les Septante n'auraient apporté à Alexandrie que l'exemplaire de la version chaldaïque du Pentateuque, seule langue vulgaire chez les Juifs, dit-il, depuis l'époque d'Ezra, et n'auraient fait leur traduction que d'après ce targoum; ce qui expliquerait, selon lui, mais n'explique nullement, selon nous, les nombreuses infidélités du grec à l'égard du texte, de la ponctuation et de l'accentuation hébraïques. Nous allons, du reste, passer aux *targoumîm*, et nous verrons s'ils sont bien réellement antérieurs à la version grecque.

LES TARGOUMÎM.

Les deux Talmuds, les Midrachîm et le Zôhar renferment un assez grand nombre de données sur les versions araméennes de la Bible, dites תרגומים et vulgairement *paraphrases*, quoique toutes ne soient pas des paraphrases. Ces données, loin d'être utiles à l'histoire, sont au contraire fort embarrassantes, parce que la plupart, ou répugnent à la vraisemblance, ou se contredisent entre elles. Les noms cités dans les documents israélites (les seuls qui existent en cette matière) sont les suivants: *Jonathan* ben ʿOuzziêl, *Onqelos* le Prosélyte (*alias* Onqelos ben Qaloniqos ou Qalonymos), ʿ*Aqilas* (עקילס מַאִי פונטוס, seulement dans le Talmud de Jérusalem), Joseph bar Ḥiyya (חייא), dit *José* ou *Joseph l'Aveugle* (סגי נהור), enfin le *Targoum de Jérusalem,* auquel on peut ajouter un certain ת"א ou תרגום אחר, cité plusieurs fois dans la version des Psaumes et celle de Job. Il règne, je le répète, une grande incertitude sur l'époque de ces différents traducteurs, et parfois même sur leurs œuvres. Ainsi les livres rabbiniques font d'Onqelos tantôt le disciple de Hillel, qui vivait cent ans avant la destruction du second temple, ou de Gamaliel[1], mort vers l'an 50 du Christ,

[1] Nous nous conformons à l'usage; mais la véritable prononciation de ce nom, d'après l'hébreu, est *Gamliêl* (*Nomb.*, 1, 10).

tantôt le contemporain et même le neveu de Titus, qui détruisit ce même temple; ils mettent Jonathan en rapport tour à tour avec les prophètes Ḥaggaï, Zacharie et Malachie, puis avec Hillel et même avec R. Yôḥanân ben Zakkaï, dont il aurait été, à ce compte, le disciple cinq fois centenaire. Ces indications si disparates, et dont plusieurs probablement sont corrompues, peuvent sans doute se concilier à force d'interprétations, et c'est ce qu'ont fait avec plus ou moins de succès ʿAz. de' Rossi, Mendelssohn, Moïse Landau, etc.; mais je n'entrerai pas dans cette discussion, dont l'étendue ne serait pas en rapport avec son importance. Je me contenterai d'exposer sur chacun de ces targoumîm ce que l'on sait de plus certain, ou ce que l'on a conjecturé de plus vraisemblable.

D'abord et en thèse générale, quelle que soit la plus ancienne de ces versions, elle paraît plus récente, du moins sous sa forme actuelle, que la première version grecque qui fut faite par ou pour les Juifs d'Égypte. Telle est l'opinion la plus accréditée, et elle résulte de la plupart des données du Talmud aussi bien que des motifs historiques que j'ai déjà fait valoir. A la vérité, le livre d'Ezra, du moins selon l'interprétation talmudique, semble déjà parler d'une traduction à la portée du vulgaire; mais quand même cette interprétation serait certaine, il peut ici n'être question que d'une version ou d'une paraphrase *orale,* suffisante pour le degré de décadence où l'hébreu se trouvait alors, tandis que la nécessité d'une version araméenne *écrite* peut ne s'être fait sentir que beaucoup plus tard, surtout en Palestine. Tel pourrait même être le sens d'un passage talmudique qui mérite d'être cité ici. Nous lisons dans le traité *Meghillah,* 3 *a:* אמר ר' ירמיה ואיתימא ר' חייא בר אבא, תרגום התורה אונקלוס אמרו מפי ר' אליעזר ור' יהושע[1]. Sur quoi

[1] «R. Yirmeyah, selon d'autres R. Ḥiyya bar Abba, dit: La traduction de la Loi a été dite par Onqelos sous la dictée de R. Éliézer et de R. Josué.» Remarquez ce mot *dite* (non *écrite*), qui confirmerait l'hypothèse d'une version primitivement orale. Quant à מפי, que nous traduisons «sous la dictée», c'est un littéral qu'on ne peut évidemment prendre à la rigueur.

on objecte : והאמר ר' איקא בר אבין א"ר חננאל אמר רב , מאי דכתיב ויקראו בספר בתורת האלהים מפורש ושום שכל ויבינו במקרא וכו' , מפורש זה תרגום?[1]. — Réponse : שכחום וחזרו ויסדום[2]; ce qui revient à dire que l'institution première, moins nécessaire alors, tomba peu à peu en désuétude, mais qu'on dut la rétablir lorsque la langue hébraïque ne fut plus que le partage de quelques savants. Cette époque doit se placer aux environs de l'ère chrétienne, cent ou cent cinquante ans au plus avant la destruction du temple; d'où il suit, pour le dire en passant, que la version alexandrine, au moins celle du Pentateuque, antérieure de plus de deux siècles à cette dernière époque, put fort bien se faire d'après le texte hébreu, que la partie éclairée des Juifs de Palestine devait comprendre au moins aussi bien que le syriaque. (Toutefois, ce n'est pas d'après le texte hébreu massorétique, mais d'après celui des Samaritains, que la version *actuelle* du Pentateuque par les Septante paraît avoir été faite, au moins en majeure partie.)

§ 1er. Jonathan.

C'est à l'époque en question, qui est celle de Hillel, qu'on s'accorde assez généralement à placer la traduction de Jonathan ben 'Ouzziêl. Toutefois, il est à remarquer que nous ne possédons authentiquement de lui que la version des Prophètes; et comme il y a quelque apparence que la Tôrah dut être traduite la première, plusieurs savants, à l'exemple d'Eichhorn, n'hésitent pas à le faire vivre *après* Onqelos. D'un autre côté, la Tôrah, étant plus

[1] «Mais R. Iqa bar Abhîn, au nom de R. Ḥananêl, et celui-ci au nom de Rabh, ont dit : «Que signifie ce verset (*Néh.*, VIII, 8) : *Ils lurent dans le livre, dans la loi de Dieu,* מפרש *et* שום שכל, *et firent comprendre la lecture?* מפרש s'applique à la traduction... » (D'où il suit que ce n'est pas à Onqelos qu'elle doit être attribuée.)

[2] «On l'avait oubliée, mais plus tard on l'a restituée.» Ce dernier *on*, au pluriel dans le texte, se rapporte soit aux trois hommes susénoncés (Onqelos, Éliézer, Josué), soit à Onqelos seul, si l'on voit dans ce pluriel ou une forme emphatique ou un effet de l'*attraction*, la même formule figurant plusieurs fois dans cette tirade.

connue au fond, plus simple dans la forme, et familière en quelque sorte par sa pratique même, avait moins besoin d'être expliquée que les Prophètes, dont le style comme les pensées sont généralement fort obscurs et ont presque besoin d'un autre prophète pour être mis en lumière. Cette conjecture peut s'étayer de certains passages du Talmud, tels que celui du traité *Meghillah* (*l. c.*), où, après nous avoir appris que le sol de la Palestine entière a tremblé à l'apparition du targoum de Jonathan, on poursuit en ces termes: מאי שנא דאוריתא דלא אזדעזעה ואדנביאי אזדעזעה? דאוריתא מיפרשא מילתא, דנביאי איכא מילי דמיפרשן ואיכא מילי דסתימן וכו'[1]; d'où il suit que le Pentateuque pouvait plus facilement et par suite plus longtemps se passer d'explication. Et j'ajoute que cette sensation profonde produite dans la Palestine par l'œuvre de Jonathan (car tel est, selon Landau, le sens allégorique du *tremblement de terre*), que cette sensation même, dis-je, prouve la nouveauté de l'entreprise et conséquemment sa priorité sur celle d'Onqelos. D'ailleurs, toutes les données talmudiques sur Jonathan, quelque divergentes qu'elles soient, s'accordent à le faire vivre plus ou moins longtemps avant la destruction du temple.

Au reste, s'il nous répugnait d'admettre qu'une version des Prophètes ait pu précéder celle du Pentateuque, il nous resterait un moyen de conciliation assez simple : c'est d'adopter l'opinion, d'ailleurs accréditée et plausible en elle-même, d'après laquelle la version alexandrine de la Tôrah, primitivement destinée ou non aux Égyptiens, devint de bonne heure, sinon dès l'origine, également classique en Palestine. Si un petit nombre de passages rabbiniques trahissent des préventions défavorables à cet égard, ils appartiennent à des livres relativement récents — *Massékheth*

[1] «D'où vient cette différence, que (le pays) n'a pas tremblé lors de (la version de) la Loi, tandis qu'il a tremblé à (celle) des Prophètes? C'est que, dans la Loi, l'expression est claire; dans les Prophètes, il y a des paroles qui sont claires, d'autres qui sont obscures...»

Sôpherîm, *Meghillath Ta'anîth* — composés à une époque où la polémique entre Juifs et chrétiens avait fini par indisposer les premiers contre un arsenal qui fournissait aux seconds des armes dangereuses et souvent suspectes. Mais la plupart des témoignages talmudiques, même du Talmud babylonien, sont laudatifs. J'en ai déjà cité quelques-uns. Celui de Jérusalem va jusqu'à l'enthousiasme, lorsqu'il s'écrie : בדקו ומצאו שאין התורה יכולה להתרגם כל צרכה אלא יונית[1], et le Midrach dit de même : יהיו דברי תורה נאמרים בלשונו של יפת בתוך אהלי שם, ר׳ יודן אומר מכאן לתרגום מן התורה[2]. La version grecque d'Akylas est souvent mentionnée avec éloge, et le même Midrach en cite des passages textuels[3]. Au rapport du Talmud de Jérusalem[4], le Chema' était lu publiquement en grec (אלניסתין = *ἑλληνιστί*) dans certaines villes de Palestine, et cette lecture était approuvée. Enfin Josèphe, les évangélistes et les apôtres, tous Juifs palestiniens de naissance, emploient continuellement la version des Septante, écrivent dans sa langue et dans son style, lui empruntent leurs récits, leurs citations ou leurs arguments. Il est donc vraisemblable que la version grecque du Pentateuque fut répandue la première en Palestine, qu'elle rendit longtemps inutile une version araméenne, et qu'à l'époque de Jonathan la traduction des Prophètes, qui n'existait peut-être pas encore en grec, était de toutes la plus urgente.

On a souvent attribué à Jonathan ben 'Ouzziêl, outre la tra-

[1] «(Les docteurs) ont trouvé, après examen, que la Loi ne pouvait être traduite comme il faut, si ce n'est en grec.» Tr. *Meghill.*, ch. I.

[2] «Les paroles de la Loi seront exprimées dans la langue de Japhet (*supr.*, p. 139, note), au milieu des tentes de Sem. D'où il suit, remarque R. Youdân, que la traduction est autorisée (ou ordonnée?) par la Loi elle-même.» *Berêch. rabb.*, § 36, sur *Gen.*, IX, 27. — «Sem» représente ici les Sémites par excellence, le peuple israélite.

[3] *Lévit.*, § 33 et *passim*. Voy. aussi 'Az. de' Rossi, *Meôr 'Enayim*, ch. XLV.

[4] Tr. *Sôtah*, ch. VII, § 1. — On appelle *Chema'* (שְׁמַע) une tirade formée de trois paragraphes du Pentateuque (*Deut.*, VI, 4-9; *ib.*, XI, 13-21; *Nomb.*, XV, 37-41), et que tout Israélite est tenu de réciter matin et soir. Le premier paragraphe commence par שמע ישראל, d'où le nom de la tirade entière.

celui des Babyloniens; et une circonstance bien frappante et qui ne peut guère être fortuite, c'est que le Talmud de Jérusalem ne parle jamais et exclusivement que de la version de עקילס, celui de Babylone jamais et exclusivement que de celle d'Onqelos. Eichhorn (*Einleit.*, § 222, cf. 210) et 'Az. de' Rossi (*Meôr 'Ên.*, ch. XLV), qui contestent l'identité, semblent alléguer des arguments peu concluants. Le premier part de cette donnée, très incertaine, qu'Onqelos était babylonien; le second (approuvé par Mendelssohn) ne peut admettre qu'une version chaldaïque et une version grecque émanent d'un seul et même écrivain. Mais si les mêmes hommes — R. Éliézer et R. Josué — ont pu, au dire du Talmud, conseiller, diriger et approuver ces deux versions, pourquoi un même auteur n'aurait-il pu les écrire? Pourquoi un enfant de l'Asie Mineure [1], converti au judaïsme, n'aurait-il pas traduit successivement le Pentateuque en chaldéen, langue de ses nouveaux coreligionnaires, et la Bible entière en grec, sa langue maternelle, langue parlée également par nombre de Juifs, même en Palestine, et jugée, par beaucoup, préférable à toute autre pour interpréter dignement l'Écriture? Car nous ne connaissons d'Onqelos que la traduction du Pentateuque, tandis que les divers fragments qu'on possède d'Aquila, comme ceux que le Talmud et le Midrach rapportent de עקילס, s'étendent également au reste de la Bible. On peut donc admettre que cet écrivain ne traduisit en chaldéen que la Tôrah, parce que la version chaldaïque des Prophètes (par Jonathan) et peut-être celle des Hagiographes existaient déjà; mais qu'il traduisit en grec toute la Bible, parce que la version alexandrine, supposé même qu'à cette époque elle s'étendît aux Prophètes et aux Hagiographes, était vicieuse ou viciée sur une foule de points, et n'était pas conçue en général dans un système de littéralité assez sévère.

[1] Nous rappelons qu'Aquila était né à Sinope, sur le Pont-Euxin, et que le Talmud fait naître עקילס en אי פונטוס, c'est-à-dire dans le royaume de Pont.

§ 3. Joseph l'Aveugle.

Des traditions anciennes et longtemps accréditées attribuent la version des Hagiographes en général (quelques-uns disent des trois livres *métriques*, ci-dessus, p. 11) au célèbre talmudiste Rabh Yôsêph b. Ḥiyya, dit l'Aveugle ou le Très-Éclairé[1], qui était, selon les chroniqueurs, chef d'académie (ראש ישיבה) à Sora, en 322 de l'ère vulgaire. Le targoum de la Bible serait ainsi l'œuvre de trois hommes : celui de la Tôrah par Onqelos, des Prophètes par Jonathan, des Hagiographes par R. Joseph. La chose en soi n'a rien d'improbable, et l'époque indiquée, quoique un peu récente, s'y prête assez bien, car les Hagiographes, selon toute apparence, ont dû être traduits en dernier lieu. Seulement, il est fort douteux que cette dernière version soit parvenue jusqu'à nous. Nous possédons le targoum de tous les Hagiographes, moins les livres de Daniel, d'Ezra et de Néhémie; nous avons même, du seul livre d'Esther, quatre paraphrases, dont deux sont tellement amplifiées qu'il faudrait créer pour elles une dénomination spéciale. Or, le style et le caractère de ces ouvrages sont si différents, qu'il est impossible de les attribuer à un seul auteur; quelques-uns contiennent même des noms inconnus au IVe siècle, tels que la *Hongrie*, mentionnée dans le targoum des Chroniques (I *Chr.*, V, 10), qui n'a été publié, du reste, qu'en 1680. D'un autre côté, le Talmud cite de la version de רב יוסף une dizaine de passages[2], et, chose remarquable, tous appartiennent aux Prophètes, un seul au Pentateuque, ce dernier est identique à la version d'Onqelos, et les autres à celle de Jonathan. On en a conclu que רב יוסף n'est

[1] סַגִּי נְהוֹר (exactement שַׂגִּיא נ׳), éloge qui rappelle le החכם עיניו בראשו de l'Ecclésiaste (II, 14), mais en même temps euphémisme pour : aveugle. Voy. Talm., *Babhâ Qammâ*, 87 *a*, etc.

[2] Recueillis par Moïse Landau, *Préface* hébraïque du מערכי לשון.

mentionné que comme ayant adopté ces versions, comme les appuyant de son autorité de ראש ישיבה, mais non comme en étant l'auteur. Cette opinion semble partagée par Rachi, qui explique ainsi les mots כדמתרגם רב יוסף[1] : דהוה בקי בתרגום נביאים שתרגם יונתן בן עוזיאל[2]; et elle est également confirmée par le Talmud, où רב יוסף lui-même cite la version de Jonathan sur Zach., XII, 11, avec cet éloge significatif : אלמלא תרגומא דהאי קרא לא ידענא מאי קאמר[3]. Il ne nous reste donc en somme, à cet égard, que la tradition conservée par nos chroniqueurs. Nous pouvons continuer à voir dans Rabh Joseph le traducteur des Hagiographes, mais il faut nous résigner à regarder son œuvre comme perdue pour nous, en totalité ou en majeure partie. Toutefois, la double circonstance de sa cécité et de son autorité rabbinique peut nous induire à penser que ce docteur a expliqué de vive voix les Hagiographes à ses disciples, et que ceux-ci ont ultérieurement rédigé cette version, chacun à sa manière, avec son style et selon ses vues individuelles; ce qui nous permettrait de retrouver jusqu'à un certain point dans nos targoumîm l'œuvre du maître, et en expliquerait aussi le caractère hétérogène. Les variantes rapportées dans quelques Hagiographes sous le nom de תרגום אחר «autre version» trouveraient également dans cette circonstance une explication des plus naturelles.

§ 4. Targoum de Jérusalem; Pseudo-Jonathan.

Beaucoup d'éditions du Pentateuque et quelques polyglottes contiennent encore, outre la version d'Onqelos, deux paraphrases, l'une attribuée à Jonathan ben ʿOuzziêl, l'autre dite *Targoum de*

[1] «Comme traduit Rabh Yôséph.» Tr. *Qiddouch.*, 13 *a*.

[2] «Lequel était versé dans la traduction des Prophètes, donnée par Jonathan ben ʿOuzziêl.»

[3] «Sans le targoum de ce verset, nous ne saurions pas ce qu'il veut dire.» Tr. *Meghill.*, 3 *a*, et *Moéd qatân*, 28 *b*.

Jérusalem. En outre, un des manuscrits de Kennicott (cod. 154) cite en marge, sous le nom du même targoum, une curieuse paraphrase d'un passage célèbre de Zacharie (xii, 10): תרג' ירוש' ושפכתי על בית דוד ועל יתבי ירוש' רוח נבואה וצלותא דקשוט ומן בתר כדין יפק משיח בר אפרים לאגחא קרבא עים (*sic*) גוג ויקטול יתיה גוג קדם תערא (*sic*) דירוש' ויסתכלון לותיה ויבעון מיני מטול מא דקרו עממיא למשיח בר אפרים ויספדון עלוהי כמא דספדין אבא ואמא על בר יחידאי ויתמררון עלוהי כמא דמתמררין על בוכרא[1]. D'où l'on pourrait inférer qu'il existait également un targoum de Jérusalem sur les Prophètes; mais ce fragment paraît être le seul qui soit parvenu jusqu'à nous. Quoi qu'il en soit, il est certain, et généralement admis aujourd'hui, que le *Jonathan* du Pentateuque ne peut être le même que celui des Prophètes. D'abord, le Talmud n'attribue jamais à J. ben ʿOuzziêl que cette dernière version, il ne le connaît pas comme traducteur du Pentateuque. Ensuite, le style et la méthode des deux écrivains sont complètement différents[2]. Le vrai Jonathan, sans avoir la correction et la sobriété d'Onqelos, est infiniment plus pur et moins verbeux que le Pseudo-Jonathan; s'il mêle parfois à sa diction des mots étrangers, on n'y trouve pas à beaucoup près cette profusion de termes latins, grecs, persans, dont l'autre fourmille. Enfin, la version ou plutôt l'amplification du Pentateuque

[1] «*Targ*(*oum*) *Yerouch*(*almi*): — Et je répandrai sur la maison de David et sur les habitants de Jérus(alem) un esprit de prophétie et de prière sincère, et après cela sortira le Messie descendant d'Éphraïm[a] pour guerroyer avec Gog, et Gog le tuera devant la porte de Jérusalem; et ils regarderont vers lui (*p. ét.* לותי «vers moi») et ils m'imploreront parce que les Gentils ont percé (*p. ét.* דדקרו) le Messie descendant d'Éphraïm, et ils le pleureront comme le père et la mère pleurent un fils unique, et ils se désespéreront sur lui comme on le fait pour le premier-né.» Voy. Eichhorn, *l. c.*, § 236 *b*.

[2] *Ibid.*, 231, 232; Mendelss., *Préf.* de la trad. du Pentat. Voy. cependant ʿAz. de' Rossi, ch. ix.

[a] Autrement dit «descendant de Joseph», précurseur éventuel et malheureux du Messie triomphant («descendant de David»), et dont la légende offre de singulières analogies avec celle de Jésus, comme je l'ai indiqué dans mon cours inédit de théologie. — «Gog» est l'Antéchrist de la Synagogue. Cf. Talm., tr. *Soukkah*, 52 *b*; Saad., *Croy. et Opin.*, liv. VIII, etc.

offre un grand nombre de mentions géographiques et autres, qui devaient être parfaitement inconnues au Jonathan du Talmud. Ainsi il parle des שית סדרי מתניתא [1], de Constantinople, des Lombards et des Turcs, désignations dont la première remonte au plus tôt à la fin du IIe siècle, et dont la dernière n'a pris naissance qu'après le VIe; or, nous avons vu que J. ben ʿOuzziêl vivait antérieurement à la destruction du temple. L'auteur n'est donc pas le même, et tout au plus doit-on le considérer comme un homonyme. Mais Mendelssohn a proposé une autre conjecture, beaucoup plus probable d'après ce que nous allons dire.

Le targoum de Jérusalem se présente sous une forme tout à fait fragmentaire et comme de simples variantes de celui dit de Jonathan. Il est d'ailleurs conçu entièrement dans le même esprit, et contient également plus d'une mention qui trahit son peu d'antiquité. Il est à remarquer en outre que la plupart de nos anciens auteurs, celui du ʿ*Aroûkh*, Alfâsi, Nachmanide, citent notre Pseudo-Jonathan sous le nom de תרגום ירושלמי ou תרגום ארץ ישראל « targoum de Jérusalem » ou « de Palestine ». ʿAz. de' Rossi rapporte avoir vu deux paraphrases manuscrites du Pentateuque, entièrement identiques, et intitulées l'une תרגום יונתן ב"ע, l'autre תרגום ירושלמי. Il est évident que nous avons là un seul et même ouvrage, la paraphrase *palestinienne* de la Tôrah, sous deux formes tant soit peu différentes, que les premiers éditeurs ou les derniers copistes ont reproduites simultanément, en ne conservant de l'une que les variantes. Seulement nous ne savons pas, et cela nous importe peu, si ces variantes proviennent d'une main étrangère, ou d'une nouvelle revision par l'auteur lui-même. Mais il est certain qu'il a vécu à Jérusalem ou du moins en Palestine. Si la version d'Onqelos paraît être également née dans ce pays, c'est dans la Babylonie qu'elle a dû recevoir, comme je l'ai dit, sa forme

[1] « Les six *ordres* ou parties de la Michnah. » Nous en reparlerons.

actuelle, et cela explique suffisamment le nom de ירושלמי donné, par opposition, à l'autre targoum. — Maintenant, pourquoi ce dernier a-t-il été attribué à Jonathan? Selon Eichhorn, parce qu'il répugnait aux Juifs des siècles posttalmudiques d'admettre que le grand Jonathan, l'heureux interprète des Prophètes, n'eût pas fait un semblable travail sur le Pentateuque. *Eine wunderliche Grille!* s'écrie-t-il; réflexion fort juste... si nous l'appliquons à lui-même. Aussi préférons-nous, avec quelques savants modernes[1], l'opinion de Mendelssohn, qui ne voit dans ce fait qu'une confusion très naturelle, due à ce que le תרגום ירושלמי était souvent désigné (comme il l'est encore) par les initiales ת"י, abréviation qu'on a prise pour תרגום יונתן.

Quant à l'époque où aurait vécu l'auteur, on la croit généralement, d'après ce qui précède, postérieure au VIe ou peut-être au VIIe siècle. Cependant une certaine indépendance d'allures et plusieurs divergences à l'endroit des traditions talmudiques, me porteraient à la reculer de quelques siècles, sauf à considérer les anachronismes susmentionnés comme des interpolations ultérieures.

En résumé, si nous réunissons dans une vue d'ensemble tout ce que l'on connaît des targoumîm et des targoumistes, nous serons amenés à conclure à leur égard comme nous l'avons fait pour les traductions grecques; c'est-à-dire que, selon toute apparence, aucun Israélite n'a traduit en chaldéen la Bible entière, et que, à part Onqelos pour le Pentateuque et Jonathan pour les Prophètes, on n'a aucune donnée positive sur l'histoire des autres versions, dont les auteurs sont tous anonymes et paraissent avoir vécu à des époques fort différentes. Il est naturel que les versions d'Onqelos et de Jonathan soient de toutes les plus anciennes, puisque la Loi

[1] Cf. Zunz, *Gottesd. Vortr.*, p. 66 et suiv.

et les Prophètes, qui sont eux-mêmes en général les plus anciens livres de la sainte collection, étaient en tout temps considérés comme les plus importants, lus et commentés le plus assidûment. On conçoit également, d'après ce que nous avons vu (p. 70-71) de la haute valeur synagogale du livre d'Esther, qu'il ait été, ainsi que les livres de Moïse, l'objet de travaux multipliés, et que nous possédions encore, de chacun des deux rouleaux sacrés, trois ou quatre versions différentes, l'une littérale et selon la méthode du *pechât,* les autres paraphrastiques et que l'on peut considérer comme de vrais *midrachîm* appliqués au texte de l'Écriture. Le targoum de Jérusalem sur la Tôrah ou, si l'on veut, le Pseudo-Jonathan, est particulièrement intéressant sous ce rapport et mérite même, selon moi, une grande attention au point de vue législatif, car c'est en quelque sorte un auxiliaire ou plutôt un émule du Talmud; et soit qu'il en confirme les assertions, soit qu'il lui arrive de s'en écarter, il y aurait là, à coup sûr, la matière d'une étude comparée, aussi curieuse qu'instructive. — Seulement il est fâcheux que les targoumîm en général, même celui d'Onqelos, dont la lecture est religieusement obligatoire[1], nous soient parvenus sous une forme si incorrecte et si défectueuse[2], due certainement à la négligence des copistes et des imprimeurs, et à leur ignorance de la langue dans laquelle sont rédigées ces versions[3]. Buxtorf, le premier, dans son édition de la grande Bible de Bâle (*Miqraôth ghedôlôth,* 1618-1619), entreprit, non sans succès, d'épurer le texte et la vocalisation des targoumîm, en prenant principalement pour guides les livres de Daniel et d'Ezra. Mais ce n'est que dans ce siècle que la voie, ouverte d'une manière remarquable par

[1] Voy. toutefois la préface allemande de Landau (מערכי לשון), p. 14 et 15.

[2] Cf. Eichhorn, *l. c.*, 216, 217.

[3] Paul Fagius a donné en 1546, à Strasbourg, une version assez fidèle de la «paraphrase» d'Onqelos, avec des notes critiques, explicatives et comparatives, sur chaque chapitre. Il avait entrepris, sur le même plan, la traduction du targoum des Prophètes, mais elle ne paraît pas avoir jamais vu le jour.

l'habile hébraïsant-poète J. L. Jeitteles[1], a été poursuivie par Luzzatto dans son précieux *Philoxenus* ou אוהב גר[2], étude approfondie et savante, quoique incomplète, du texte d'Onqelos, qu'il a souvent restitué avec bonheur; et feu L. H. Lœwenstein, disciple et continuateur de Heidenheim, en a publié vers 1846 une édition très soignée, la meilleure peut-être qui ait paru jusqu'ici. Mieux que les copistes et les éditeurs d'autrefois, les savants de nos jours obéissent au vœu du *Beréchîth rabba* (S 74): אל יהי לשון סורסי קל בעיניך, שבתורה בנביאים ובכתובים הקב"ה חולק לו כבוד: בתורה יגר שהדותא, בנביאים כדנה תאמרון להום, ובכתובים ויאמרו הכשדים למלך ארמית.

Il ne faut pas dédaigner l'idiome *soursi* (syro-chaldéen), car, dans la Loi, les Prophètes et les Hagiographes, Dieu l'a traité avec honneur. Dans la Loi, יגר שהדותא (*Gen.*, XXXI, 47); dans les Prophètes, כדנה תאמרון להום (etc.) (*Jér.*, X, 11); dans les Hagiographes, ויאמרו הכשדים למלך ארמית (lis. וידברו) (*Dan.*, II, 4)[3].

LES VERSIONS NON ISRAÉLITES.

Les versions grecques et chaldaïques dont j'ai parlé jusqu'à présent sont, en général, comme on a pu le voir, d'une antiquité assez reculée, toutes ou presque toutes antérieures à la clôture du Talmud, émanant d'une origine juive, élaborées d'après le texte hébreu, approuvées expressément ou tacitement par la Synagogue, et ayant par conséquent pour nous une certaine autorité tradi-

[1] מבוא לשון ארמית (Prague, 1813); ספר לשון כשדים, inédit.

[2] Vienne, 1830. C'est pendant qu'il travaillait à cet ouvrage que naquit le plus illustre de ses fils, *Philoxène*, enlevé prématurément à la science le 25 janvier 1854; auteur d'une étude sur les Falashas, du «Sanscritisme de la langue assyrienne», des «Études sur les inscriptions de Persépolis, Hamadan, etc.» Luzzatto aimait à donner à ses fils le nom des œuvres qui naissaient avec eux, et c'est ainsi que le docteur *Isaïe* Luzzatto doit son nom au commentaire de son père sur ce prophète.

[3] Cette citation doit s'entendre, non des mots cités, mais de toute la tirade qui les suit. On peut comparer *Ezra*, IV, 8 et suiv.

tionnelle qu'on peut comparer à celle des midrachîm. Comme ces derniers, à la vérité, elles ont subi, dans le cours des siècles, de notables altérations, soit par l'ignorance ou l'incurie des copistes juifs, soit par l'influence chrétienne; toutes, même la version d'Onqelos, de beaucoup la plus pure et la plus orthodoxe, auraient besoin d'une revision critique scrupuleuse et sévère. Néanmoins, par leur antiquité même et par la sphère religieuse où elles se sont produites, elles ont droit à notre respect, elles méritent d'être consultées et prises en considération, et, dans une foule de cas où les lumières naturelles ou exégétiques nous font défaut, elles nous sont d'un précieux secours. C'est en quelque sorte la Tradition elle-même venant nous apporter son témoignage et combler les nombreuses lacunes qu'ont laissées dans les textes bibliques une langue morte, des mœurs, des idées et des institutions disparues. Mais après les derniers targoumîm, ce fil d'Ariane, déjà bien frêle et souvent suspect, nous abandonne aussi. Les traditions sont closes; tous les travaux exégétiques dont la Bible sera désormais l'objet, et qui du reste ne commencent qu'après trois ou quatre siècles d'inaction, sont entièrement libres et personnels comme pourraient l'être les nôtres, ou, s'ils s'inspirent parfois de la tradition[1], n'en relèvent plus que de loin et indirectement. Cette époque, qui est celle de l'exégèse proprement dite, de l'exégèse moderne, s'inaugure par Saadyah, dont nous parlerons bientôt. Elle a sa grandeur et sa faiblesse, et l'une et l'autre tiennent à la même cause: l'extinction de la langue biblique et des traditions qui en étaient comme le prolongement et le vivant commentaire. Obligée de chercher par elle-même, de voler de ses propres ailes, elle a le mérite de l'effort, de la sagacité, de la critique plus ou moins saine, de la combinaison rationnelle et indépendante; elle n'a plus l'autorité qui s'impose. Elle n'affirme plus à la façon du midrach et du targoum; elle discute, elle propose, elle conjecture,

[1] Exemple, les commentaires de Rachi, de Naḥmanide, etc.

et par cela même elle appelle la discussion, elle ouvre le champ à d'autres conjectures.

Toutefois, avant l'époque dont je parle, avant même les derniers targoumîm, dans des siècles où la tradition juive était encore vivante, le domaine de l'exégèse avait déjà été largement exploité; seulement il l'avait été en dehors de la Synagogue, souvent même contre la Synagogue, quoique parfois avec son secours. Je parle des différentes versions et commentaires de l'Église chrétienne, ou plutôt des diverses églises chrétiennes, travaux dont un grand nombre sont antérieurs à la clôture du Talmud, et dont les plus anciens paraissent remonter au IIe siècle de l'ère vulgaire. Il est évident qu'en thèse générale, ces productions étrangères, et maintes fois hostiles, ne peuvent guère nous servir, si ce n'est dans les choses où la religion n'est pas intéressée; mais encore ont-elles leur utilité, et d'ailleurs une histoire de l'exégèse ne saurait être complète sans la connaissance, au moins superficielle, de cette littérature ecclésiastique. Nous allons donc parcourir, dans une revue sommaire, les plus importants et les plus célèbres de ces travaux.

§ 1er. Versions syriaques.

Ce sont d'abord les versions *syriaques,* faites à l'usage des chrétiens de Syrie, orthodoxes et hérétiques, Nestoriens et Monophysites, orientaux et occidentaux, tantôt d'après le texte hébreu, tantôt d'après les Septante. La Syrie est le premier pays où le christianisme ait pénétré, et les versions de la Bible y sont si nombreuses qu'il n'est peut-être pas, dit Eichhorn, une seule langue qui en possède une pareille collection. La meilleure et la plus connue est celle dite Pechito (*simplex*), généralement remarquable par sa fidélité (à laquelle elle doit sans doute son nom), et qui paraît calquée sur le texte hébreu, notamment en ce qui concerne le Pentateuque. Elle est écrite dans le dialecte araméen-occidental,

s'étend à la Bible entière, ancien et nouveau Testament, et est adoptée par toutes les confessions chrétiennes de Syrie, ce qui est déjà une preuve de son antiquité. Plusieurs Syriens la reculent jusqu'au règne de Salomon, qui l'aurait fait composer à la demande et pour l'usage du roi Hiram : comme si ce dernier eût parlé syriaque; comme si la Bible eût déjà existé du temps de Salomon, ou que les mots grecs dont cette version abonde eussent été dès lors connus en Palestine! On s'accorde aujourd'hui à la placer entre le IIe et le IVe siècle de l'ère vulgaire, époque à laquelle saint Éphrem (mort en 378) en donna un commentaire. Quant à l'auteur, les opinions sont fort partagées. Par diverses considérations critiques, les uns, comme Richard Simon, y voient une œuvre juive, les autres, comme Michaëlis, une œuvre chrétienne; d'autres enfin, comme Dathe, adoptant un moyen terme, la considèrent comme la production d'un ou de plusieurs Juifs convertis au christianisme. Ce qui est certain, c'est qu'elle émane de plusieurs traducteurs, et qu'elle renferme des inspirations chrétiennes évidentes, surtout dans les Psaumes, où elle traduit par exemple אשר יחדו נמתיק סוד (LV, 15) «nous qui mangions ensemble le pain (mystérieux) dans la maison de Dieu». Cependant, dans les passages indifférents à la foi, elle pourrait être consultée avec fruit, et elle jette souvent de vives lumières sur des textes obscurs. Un seul exemple fera apprécier cette observation; c'est la célèbre et difficile phrase d'Isaïe (XXVIII, 10 et 13) : צַו לָצָו קַו לָקָו, qu'elle traduit : «Ordure sur ordure, vomissement sur vomissement», à peu près comme si elle lisait : צו לָצו קו לָקו (= צוא , קוֹא), idée d'autant plus spécieuse que nous retrouvons ces mêmes racines deux versets plus haut : מלאו קִיא צאה (cf. קו־קו, *Is.*, XVIII, 2, 7).

§ 2. Versions latines.

A côté des versions syriaques de la Bible, on peut citer, comme rivales d'antiquité ou peu s'en faut, les versions *latines*. Saint Au-

gustin parle d'un nombre infini de versions latines, ou peut-être de copies d'une même version, qui avaient cours de son temps et dont la meilleure serait celle qu'il nomme *Itala;* dénomination d'autant plus singulière que, d'après la conjecture d'Eichhorn, elle aurait vu le jour en Afrique. C'est probablement la même que saint Jérôme, contemporain d'Augustin, appelle tantôt *vetus* (l'ancienne), tantôt *vulgata,* à cause de sa vogue et de son autorité dans l'Église. Elle appartient au plus tard à la première moitié du IIe siècle, et paraît calquée sur l'édition *commune* (*κοινή*) de la version des Septante, telle qu'elle existait avant la revision d'Origène. Aussi en reproduit-elle la plupart des particularités et jusqu'aux fautes matérielles. Elle s'étendait également à toutes les parties de l'Écriture; mais, à part Job, le Psautier et quelques apocryphes, il n'en reste plus que des fragments, épars presque tous dans les écrits des Pères de l'Église latine.

§ 3. Saint Jérôme; la Vulgate.

L'importance même de cette version, jointe aux fautes dont elle fourmillait et aux innombrables divergences des copies, en avait rendu une revision nécessaire. A la demande de plusieurs éminents docteurs, surtout du pape Damase, saint Jérôme la corrigea, au moins en majeure partie et d'après le texte épuré des Septante d'Origène; travail qui lui fit grand honneur dans les églises de Rome et des Gaules, mais qui lui valut aussi des critiques acerbes et passionnées de la part de quelques évêques. La plus grande partie de ce travail est perdue aujourd'hui, grâce probablement à saint Jérôme lui-même, dont l'œuvre personnelle devait bientôt éclipser et faire oublier l'autre. Cette œuvre, c'est la *Vulgate,* qu'il composa vers la fin du IVe siècle, et à laquelle il donna pour base le texte hébreu, afin de mettre l'Église en possession d'une Bible authentique, au moyen de laquelle elle pût lutter avec avantage contre les hérétiques et les incrédules de toute espèce, et

aussi, dit-on, contre les Juifs, qui opposaient la «vérité hébraïque» aux nombreuses erreurs des versions. Tout en mettant à contribution et en adoptant parfois l'exégèse des Alexandrins, celle d'Aquila, de Symmaque et de Théodotion, il tâcha de rester aussi fidèle que possible au texte original et y parvint assez souvent, grâce à une connaissance passable de la langue et aux conseils de quelques rabbins, ses amis ou ses maîtres, nommément d'un certain Barabbas (בר אבא), qu'on assure l'avoir puissamment aidé dans son entreprise.

La version de Jérôme, très supérieure, malgré ses défauts, à la plupart des précédentes, eut d'abord le même sort que son premier travail. Accueillie avec enthousiasme par les uns, elle fut violemment attaquée par les autres, y compris son ami saint Augustin et surtout le fougueux Rufin, évêque d'Aquilée, qui voyaient dans cette version une nouveauté malsonnante, attentatoire à l'autorité des Septante et dangereuse pour l'Église entière. Mais bientôt ces orages s'apaisèrent; la version hiéronymique obtint peu à peu un crédit immense et devint finalement la seule et véritable *Vulgata*. On en fit des copies multipliées, que l'ignorance ou la demi-science des moines *librarii* défigura par une foule de divergences ou d'inexactitudes. Depuis Charlemagne (802) jusqu'aux théologiens de Louvain (1547), nombre de tentatives furent faites, avec des succès divers, pour obtenir une bonne recension de cet ouvrage, désormais consacré par le suffrage de toute l'Église latine. Enfin, le concile de Trente (1545-1563) déclara la version de saint Jérôme seule canonique et valable pour l'Église [1]. Par suite de cette décision, une édition soignée, qui prétendait être correcte et définitive, fut publiée en 1590 par les ordres de Sixte-Quint et livrée solennellement à l'usage de l'Église. Mais deux ans s'étaient à peine écoulés que Clément VIII, l'un de ses successeurs,

[1] Beaucoup de personnes croient à tort que le concile excluait par là le texte hébreu; il n'excluait que les autres versions.

en faisait préparer une nouvelle édition, toujours comme authentique et définitive, malgré ses nombreuses différences avec la précédente. L'édition de Clément VIII (publiée en 1598) a prévalu; c'est elle qui, sous le nom de *Vulgate,* est aujourd'hui adoptée par la généralité des catholiques romains, et qui, malgré de fréquentes et souvent assez graves inexactitudes, sert de base immuable au dogme comme à l'histoire, aux méditations des fidèles comme aux travaux de la théologie et de la chaire catholiques.

Nous parlerons plus tard des versions persanes et arabes du Pentateuque ou de la Bible, qui appartiennent à une époque plus moderne.

LE PECHÂT ET LE DERÂCH.

(Méthode littérale et méthode libre.)

Nous avons vu que le retour de la Babylonie, la création de ce qu'on nomme le second État ou la seconde nationalité des Juifs, fit naître le besoin de comprendre les Écritures et conséquemment de les commenter, et que ce commentaire, cette investigation de la pensée biblique, se fit à différents points de vue, qui peuvent tous se ramener à deux méthodes : le *pechât* (פשט) et le *derâch* (דרש). La connaissance de ces deux méthodes, de leur nature distinctive, de leur origine, du rôle plus ou moins prépondérant qu'elles ont joué tour à tour, est un élément indispensable de l'histoire des travaux de la Synagogue, et en particulier de celle de l'exégèse. Nous allons donc y revenir avec quelque détail.

Quelle que soit la diversité des points de vue auxquels se placèrent les investigateurs de la Bible, du but qu'ils poursuivirent et de la méthode qu'ils employèrent, cette dernière, je le répète, se résume nécessairement dans les deux termes que j'ai indiqués : le פשט et le דרש. C'est là un fait qui n'a guère besoin de démonstration. Il n'y a que deux manières de comprendre et d'expliquer un texte quelconque : ou d'après son acception naturelle, ou contrairement à cette acception. Il semble même, de prime abord, que la première méthode soit seule raisonnable et légitime ; que la seconde manque ou de sincérité ou de bon sens, et n'ait aucun droit à la qualification de méthode. Nous allons voir cependant comment il arriva et dut arriver, non seulement que le דרש naquît dans la Synagogue, mais qu'il y prît même une place prédominante.

Nous savons déjà comment les besoins du temps firent éclore les premières traductions grecques et araméennes de la Bible. Provoquées, on l'a vu, par l'ignorance croissante de l'idiome sacré,

mais d'autre part aussi par le respect, également croissant, du monument qui le renferme, ces versions ne devaient pas remplacer le saint livre, mais seulement le compléter, en faciliter l'intelligence, en rendre la pratique possible. Les versions dont nous avons parlé, principalement celles du Pentateuque, n'étaient pas seulement destinées à l'usage et à l'édification des individus, elles l'étaient encore, elles l'étaient surtout aux besoins du culte public. Depuis une époque immémoriale, mais qui en tout cas ne paraît pas antérieure à Ezra, la lecture du Pentateuque (קריאת התורה) avait lieu comme il suit: Chaque sabbat, sept membres de la communauté (שבעה קרואים) étaient appelés à lire tour à tour publiquement un des chapitres de la section ou *sidra* hebdomadaire[1]. Ils étaient assistés par un interprète versé dans les deux langues et dans les doctrines religieuses, institué *ad hoc* et rétribué, lequel traduisait et parfois développait en araméen, verset par verset, le texte lu aux fidèles. Cet interprète officiel s'appelait מתורגמן ou תורגמן; à peu près comme chez les Arabes, auxquels nous avons emprunté notre « truchement » et les Turcs leur « drogman ». A une époque également incertaine, et par une cause diversement expliquée[2], l'usage s'établit de joindre à la lecture du Pentateuque celle des chapitres les plus remarquables des livres prophétiques. Chaque samedi et chaque fête, après l'office du matin dit *yôṣêr*[3] et la lecture de la Loi, un passage des Prophètes était lu publiquement par un fidèle, et expliqué par l'interprète dans l'idiome vulgaire. Dans le choix de cette lecture supplémentaire, nommée la *Haphtârah*[4], on s'attachait constamment, non seulement à ce que le passage choisi eût

[1] Voy. ci-dessus, p. 131.

[2] Voir entre autres le « Ben Chananja », ann. 1862, n° 15, article du rabbin Dr M. Duschak.

[3] A cause de la prière initiale, qui commence ainsi : « Sois loué, Éternel, notre Dieu, roi de l'univers, qui formes (יוצר) la lumière et crées les ténèbres », etc.; cf. *Is.*, XLV, 7.

[4] Voir sur ce mot les notes de mon *Pentateuque*, t. I, p. 442, et t. II, p. 435.

en lui-même une certaine importance historique ou doctrinale, mais à ce qu'il offrit, dans son ensemble ou dans certains détails, quelques analogies, au moins matérielles, avec la section correspondante ou avec la solennité du jour.

Les versions et paraphrases araméennes que nous possédons aujourd'hui n'ont pas, selon le sentiment de plusieurs critiques, d'autre origine que les interprétations publiques dont je viens de parler. Primitivement orales [1], elles furent plus tard consignées par écrit, soit par des particuliers pour leur usage personnel, soit par les communautés en vertu d'une institution rabbinique. Nous reviendrons plus tard sur cette remarquable transition du système *oral* au système *graphique*. Quant à la méthode suivie dans les deux sortes d'interprétations, la tradition, comme l'inspection des textes, nous apprend qu'elles ne se faisaient pas dans le même esprit, et qu'elles différaient notablement l'une de l'autre. Généralement, la traduction de la Tôrah était *littérale*, celle des Prophètes *libre*. Dans l'une, on s'attachait à reproduire fidèlement, sans l'amplifier ni la restreindre, la pensée du législateur; dans l'autre, on se permettait souvent la paraphrase, et l'on cousait à la pensée primitive mainte application de circonstance. Toutefois, l'interprétation de la Tôrah n'était pas toujours non plus servilement littérale. Destinée à l'édification d'une masse ignorante et encline aux superstitions, elle dut se permettre plus d'un écart pour éviter de fâcheux malentendus. Tantôt le sens littéral pouvait suggérer de grossières erreurs sur l'essence divine, tantôt il pouvait paraître en conflit avec des pratiques consacrées par la loi orale ou par une longue tradition, tantôt enfin il était bizarre et inintelligible en lui-même. Dans ces cas, on dut se résigner à un léger inconvénient pour obvier à un mal plus grand, et l'on choisit *minima de malis*. Les traces et de ces règles et de ces

[1] Voy. Luzzatto, *Philoxenus*, Introd. Selon 'Az. de' Rossi (*op. cit.*, ch. LVII), elles furent dès le principe *écrites*.

dérogations exceptionnelles se retrouvent partout avec évidence dans les différentes versions araméennes de la Bible qui nous restent encore.

Quoi qu'il en soit, ce caractère respectif des deux interprétations est une des manifestations les plus remarquables, et probablement les plus anciennes, de cette double tendance exégétique qui, à différentes époques et avec une puissance diverse, a dominé dans la Synagogue. Chacune de ces tendances, nous l'avons dit, correspond à un besoin et à un but différents. Tantôt l'interprète biblique se propose de se rendre à lui-même et de rendre à autrui un compte exact des mots, des phrases et du contexte d'après le sens naturel (משמעו של כתוב, פשטיה דקרא), et il y parvient d'autant plus sûrement qu'il possède mieux les règles et l'esprit de la langue sacrée, qu'il connaît plus intimement le théâtre des événements, les productions de la nature ou de l'art nommées dans la Bible, les mœurs, us et coutumes de l'Orient ancien et moderne; conditions auxquelles il importe de joindre un profond sentiment religieux, car la Bible ne s'adresse pas seulement à l'intelligence, mais au cœur, et c'est un livre de foi plus encore que de science. Tantôt l'interprète de l'Écriture, étant aussi un docteur de la Loi, un instituteur religieux, ne se borne pas à cette explication simple, naturelle et en quelque sorte superficielle du texte, mais il l'approfondit de manière à le mettre en harmonie avec des faits acquis, soit de conscience, soit de tradition religieuse, en d'autres termes avec la loi *orale* ou la loi *morale*, et, sans dédaigner ni exclure le *pechât*, prétend s'élever bien au delà. Ce procédé d'exploration, ce creusement plus savant du texte, s'appelait דָּרַשׁ «rechercher, approfondir»; la méthode était le דְּרַשׁ et le résultat מִדְרָשׁ. On distingue deux sortes de midrach: s'il s'occupe des faits de jurisprudence ou de pratique religieuse, il est dit מדרש הלכה, l'exégèse *halakhique* ou *légale;* s'il a pour objet les dogmes, les promesses, les consolations de la religion, les vérités morales ou pratiques de

la vie, c'est le מדרש הגדה, l'exégèse *haggadique*[1] ou *morale*. La première veut régler les formes et l'exercice extérieur de la religion; la seconde se propose de sanctifier et de perfectionner l'homme intérieur. L'une et l'autre apportent pour ainsi dire une pensée préconçue à l'examen du texte, qu'elles accommodent à cette pensée par des procédés tantôt traditionnels, tantôt arbitraires, souvent plus ingénieux que rationnels; le *pechât*, au contraire, subordonne sa propre pensée au texte, ne veut y voir que ce qui y est et l'examine sans parti pris. — Cependant, même au point de vue de l'exploitation midrachique de l'Écriture, il est de règle de ne jamais négliger entièrement le sens littéral ou plutôt naturel des mots. Le midrach, dans ses plus grands écarts, ne doit pas sacrifier les lois de la langue ou de la raison à une accommodation impossible, prendre pour preuve ce qui n'est qu'un indice, et pour interprétation sérieuse de simples jeux d'esprit. Tel est sans doute le sens de ces vieux dictons : אין מקרא יוצא מידי פשוטו , אם אין ראיה לדבר זכר לדבר[2], etc.

Les règles de l'interprétation midrachique ont été de bonne heure étudiées et réduites en système. Tout le monde connaît les documents insérés en tête du *Siphrâ* et contenant les principes respectifs du midrach halakhique et du midrach haggadique, principes qui, pour le premier, sont au nombre de *sept*[3], selon Hillel l'Ancien; de *treize*, selon la beraïtha plus classique de R. Ismaël (י"ג מדות שהתורה נדרשת בהן)[4]; pour le second, au nombre de *trente-deux*, d'après l'exposé de R. Éliézer, fils de José ha-Ghelili

[1] On écrit souvent, mais à tort, *Aggâdah*, *aggadique*. אגדה n'est qu'un mot hybride et corrompu, formé du chaldéen הַגָּדָה=אַגַּדְתָּא. Ce dernier est un substantif hébreu-talmudique, dérivé de הִגִּיד «exposuit, narravit».

[2] «Le texte ne sort pas de sa signification naturelle; — Si (tel passage) ne prouve pas la chose, il peut servir du moins à la rappeler.» Talmud, tr. *Chabbâth*, 63 *a* et *passim*.

[3] *Alias* six, moins exact. V. *Abhôth de R. Nathan*, ch. XXXVII; Trénel, *Vie de Hillel*, p. 34.

[4] «Les treize règles d'après lesquelles la Tôrah (ici la Bible) est interprétée.»

(ל״ב מדות שההגדה נדרשת בהן)[1]. Reproduire et développer ces quarante-cinq règles serait chose inutile et étrangère à notre cours; nous nous contenterons de remarquer qu'elles peuvent toutes se ramener à deux considérations fondamentales. *Premièrement :* Rien n'est fortuit, arbitraire ni indifférent dans la parole de Dieu. Pléonasme, ellipse, anomalie grammaticale, transposition de mots ou de faits, tout est calculé, tout a son but et veut nous apprendre quelque chose. Le hasard, l'à peu près, la fleur de rhétorique insignifiante et sans conséquence, toutes choses qui sont de mise dans le langage humain, sont étrangères à la précision sévère du langage biblique. — *Deuxièmement :* Image de son Auteur, qui est un par lui-même et multiple dans ses manifestations, la Bible cache souvent dans un seul mot une foule de pensées; telle phrase, qui paraît exprimer une idée simple et unique, est susceptible de sens divers et d'interprétations nombreuses, indépendamment de la différence fondamentale entre l'exégèse littérale et l'exégèse libre; bref, comme dit le Talmud d'après la Bible elle-même, la parole divine est semblable au feu qui se divise en mille étincelles, ou au rocher qui éclate en nombreux fragments sous le marteau qui l'attaque[2]. — Ces deux points de vue, je le répète, sont l'âme du midrach en général; le dernier surtout sert de base commune à la halâkhah comme à la haggâdah, et il explique, mieux qu'aucune autre théorie, la longue domination de l'exégèse midrachique dans la Synagogue.

Je crois ne pouvoir mieux caractériser ce système qu'en l'appelant une exégèse *artificielle* ou *savante*. L'histoire de l'interprétation biblique ne peut différer d'aucune autre. Toute phrase est d'abord saisie dans son acception naturelle; ce n'est qu'en la creusant à loisir, en la reprenant pour ainsi dire en sous-œuvre, qu'on arrive à y découvrir des intentions indirectes plus ou moins nombreuses,

[1] « Les trente-deux règles d'après lesquelles la Haggâdah est traitée. »

[2] Tr. *Chabbâth*, 88 *b*; *Synhéd.*, 34 *a*, d'après Jérémie XXIII, 29.

cachées, comme des arrière-pensées, sous la pensée apparente. C'est ainsi que primitivement, et lorsque la parole vivante des prophètes s'adressait à leurs contemporains, elle dut être comprise selon le sens littéral. Mais lorsque la langue de ces divins orateurs et la lyre des chantres sacrés devinrent muettes, lorsque au lieu d'entendre leur voix il ne s'agit plus que d'étudier leurs œuvres écrites, l'esprit midrachique, conséquence de cette situation nouvelle, dut tout d'abord et pour longtemps s'emparer de la Synagogue. Les pieux instituteurs du peuple éprouvaient le besoin d'utiliser autant que possible, d'appliquer largement à la pratique de la vie cette sainte Écriture, unique trésor échappé à tant de naufrages. Qu'un seul mot n'eût qu'un sens, qu'une seule phrase n'eût qu'un objet, cela semblait mesquin, insuffisant, peu digne de la suprême sagesse qui inspira la Bible; la parole de Dieu devait être plus féconde. Toute interprétation nouvelle du texte biblique ajoutait une richesse et une valeur de plus au précieux héritage. Et les gloses s'ajoutèrent aux gloses, et peu à peu les interprétations devinrent si nombreuses qu'on finit par poser en principe des phrases comme celles-ci: «La Tôrah est susceptible de quarante-neuf, de soixante-dix explications différentes» מקרא מ״ט פנים, ע׳ פנים לתורה; אחד יוצא לכמה טעמים.

Une autre considération fort importante contribua puissamment à mettre en honneur la méthode midrachique, sinon à lui donner naissance. Je parle de la vie religieuse, telle qu'elle se forma parmi les Israélites, notamment sous le régime du second temple. Nombre de pratiques plus ou moins saintes, plus ou moins obligatoires, s'étaient établies dans cette période ou depuis, soit par institution rabbinique (תַּקָּנוֹת), soit en vertu de la loi orale (תּוֹרָה שֶׁבְּעַל פֶּה, קַבָּלָה) ou du droit coutumier (דָּת יְהוּדִית, מִנְהָג); et ces pratiques, sanctionnées par un long usage ou par des autorités considérables, n'avaient aucune base apparente dans la loi écrite. Pour les maintenir, pour les consolider dans le respect du peuple, il était na-

turel de chercher à prouver, par une exégèse *ad hoc*, que le texte saint les avait d'avance imposées ou recommandées, sinon d'une manière expresse, du moins sous forme d'indices et d'allusions. C'est ce dont les docteurs ne se firent pas faute, et un blâme énergique fut infligé à ceux qui se permettaient d'expliquer un texte dans un sens incompatible avec les pratiques reçues (מגלה פנים בתורה שלא כהלכה)[1]. Cette accommodation du texte biblique au sens traditionnel était d'autant plus nécessaire et dut être tentée avec d'autant plus de zèle, qu'il s'agissait de combattre mainte opinion erronée des Saducéens[2], dont l'influence fut parfois assez dangereuse. Or les Saducéens repoussaient la loi traditionnelle, que respectaient les Pharisiens et la masse du peuple, et ils ne reconnaissaient que le texte biblique. C'est donc sur le terrain de la Bible qu'il fallait les attaquer, si l'on voulait les réduire au silence.

Une dernière circonstance, qui ne manque pas d'analogie avec la précédente, explique l'influence et l'extension du midrach à l'époque dont nous avons parlé. L'application de cette méthode n'était pas seulement provoquée par les *pratiques* religieuses, elle l'était encore par les *idées* et les opinions qui s'étaient formées ou développées dans la même période. Depuis l'exil de Babylone, l'influence successive des Chaldéens, des Perses et des Grecs avait introduit parmi les Juifs d'Asie comme parmi ceux de l'Égypte, relativement à la cosmogonie, aux anges, au gouvernement du monde, certaines théories qui s'accréditèrent rapidement et qu'on

[1] «Celui qui révèle (*ou* qui invente) dans la Loi un sens contraire à la règle.» Michn., tr. *Abhôth*, III, 11; cf. *ibid.*, v, 8, et Talm., *Synhéd.*, 99 *a*. Nous avons déjà dit que הלכה (de הלך «marcher») signifie «la *marche* qu'on doit suivre», c'est-à-dire la fixation légale du droit ou de la pratique religieuse.

[2] Communément *Sadducéens;* orthographe inexacte, le mot dérivant de צָדוֹק «Ṣadôq», le disciple infidèle d'Antigonus de Sokho, le même qui se fit hérésiarque à la suite d'une parole imprudente de son maître, suivant une tradition conservée par le midrach *Abhôth de R. Nathan*, ch. v.

tenait généralement pour incontestables. Il y avait là tout un appareil de doctrines si séduisantes et accueillies par nos docteurs mêmes avec tant d'enthousiasme, qu'on ne pouvait se résigner à les croire absentes de la Bible, encore moins contredites par ce dépôt de toute sagesse et de toute vérité. Mais comme ces doctrines, pour la plupart du moins, ne se trouvent pas dans le texte littéral de la Bible, on dut appliquer à ce dernier l'exégèse midrachique, seule propre à les en faire sortir. Par là, notre nation glorifiait son passé, et elle se donnait en même temps cette flatteuse conviction que la sagesse contemporaine si vantée était sa sagesse à elle, son patrimoine antique et personnel, non une richesse étrangère et empruntée. — A cette catégorie appartiennent surtout les théories métaphysiques et transcendantes qui, sous les noms de מעשה בראשית et מעשה מרכבה[1], et avec les premiers chapitres de la Genèse et d'Ézéchiel pour texte et point de départ, constituent le fond de la science occulte qui reçut ultérieurement le nom de *Cabale*[2].

Il est bon cependant de redire, en terminant cet exposé, et de ne pas perdre de vue que, quelque faveur qui s'attachât à la méthode midrachique, avec quelque ardeur qu'elle fût pratiquée, le *pechât*, même pendant cette période, ne fut jamais entièrement déshérité de ses droits. Un certain nombre de docteurs en firent toujours, ou concurremment avec le *derâch*, ou même exclusivement, l'objet de leurs préoccupations. Nous avons déjà vu (p. 168) la consécration de cette sage maxime אין מקרא יוצא מידי פשוטו. Nous avons vu aussi que la traduction araméenne de la Tôrah fut achevée dans les écoles de la Babylonie, et cette traduction, dans son ensemble, est un monument de saine et rationnelle exégèse,

[1] Littéralement : «Histoire de la Création, — Histoire du Char (= de la Cour) céleste».

[2] Nous donnerons quelques détails sur la Cabale ou Kabbale, dans la *IIe période* ci-après, à propos des exégètes cabalistes.

Enfin, les travaux de l'école massorétique, quelque tardives qu'en aient pu être l'élaboration définitive et la terminologie, avaient nécessairement commencé de bonne heure; de nombreux indices nous les montrent en germe dans la Michnah et dans le Talmud, et attestent suffisamment qu'à côté de l'exégèse midrachique, l'investigation grammaticale et critique avait su se faire une place importante.

TROISIÈME PARTIE.

HISTOIRE DE L'EXÉGÈSE.

PRÉLIMINAIRES.

Ce que j'ai exposé jusqu'ici ne doit être considéré que comme une introduction à l'histoire de l'exégèse biblique. L'histoire du canon sacré et de sa formation successive, celle de la langue hébraïque, considérée comme langue parlée et comme langue écrite, celle des versions de la Bible et des méthodes suivies dans l'investigation du texte, ne sont que les matériaux de l'édifice, l'exposé des principes d'après lesquels devait se constituer l'exégèse, des formes diverses qui devaient présider à son développement et que nous avions besoin de connaître pour étudier son histoire avec fruit. C'est cette histoire que nous allons maintenant aborder.

Si nous faisons abstraction de la période contemporaine, qui ne relève pas encore de l'histoire et ne pourra faire l'objet que d'un aperçu rapide et sommaire, cet exposé, comme je l'ai dit au début du cours, se divisera naturellement en TROIS périodes, profondément distinguées par leur caractère respectif, et qui correspondent assez bien aux trois principales phases de la vie. Depuis la clôture du Canon jusqu'à Saadyah, période de l'*enfance;* depuis Saadyah jusqu'à Abravanel, période de la *maturité;* d'Abravanel à Mendelssohn, période du *déclin* ou de la *décadence.* La naissance de l'exégèse proprement dite commence à Saadyah, comme sa renaissance à Mendelssohn. Il est bien entendu que ces diverses attributions ne doivent pas être prises avec une rigueur absolue,

mais comme indiquant le caractère principal et dominant des époques respectives. Cette observation va trouver immédiatement son application. L'exégèse proprement dite, telle que nous la comprenons et la pratiquons nous-mêmes, c'est-à-dire l'emploi exclusif ou prédominant du *pechât* dans l'investigation de l'Écriture, ne fut certes ni inconnue ni méconnue dans la première période; nous ne méconnaissons pas, à notre tour, l'importance, surtout au point de vue religieux, des travaux que cette période vit naître. Néanmoins, on va se convaincre, par l'exposé de ces mêmes travaux, que l'exégèse, objet d'un amour assez platonique, était réellement dans l'enfance, et que son heure n'était pas encore venue.

Le Talmud nous a conservé deux règles intéressantes, deux oracles en quelque sorte, qui furent longtemps en possession d'un respect absolu, mais qui durent s'effacer finalement sous la pression des circonstances : דברים שבכתב אי אתה רשאי לאמרן בעל פה, דברים שבעל פה אי אתה רשאי לאמרן (*sic*) בכתב[1]. Une fois la Bible authentiquement close, on reconnut qu'il était nécessaire de prévenir, par une défense efficace, toute modification ou altération arbitraire du texte saint, et de conserver inébranlable dans toute la Synagogue l'autorité de nos documents religieux. Il fut donc posé en principe que la parole de Dieu, consignée dans ces documents, parole écrite désormais, qui n'était plus une voix, mais une littérature, ne devait jamais être exposée par cœur, mais lue aux fidèles dans des manuscrits exacts et corrects. Tel est le sens et le but de la première règle. D'autre part, un grand nombre de traditions avaient cours dans la Synagogue, constituant le fond de

[1] «Les choses *écrites*, tu ne peux les transmettre par la voie orale; les choses *orales*, tu ne peux les transmettre par la voie écrite» (Ces TU s'adressent en principe à Moïse, cf. Rachi) : Tr. *Ghittîn*, 60 *b*. Comparez Talmud de Jérusalem, *Meghillah*, IV, 1 : דברים שנאמרו בפה בפה, דברים שנאמרו בכתב בכתב «Ce qui a été dit de bouche (doit rester) oral; ce qui a été dit par écrit (doit rester) écrit».

la loi orale primitive ou se rapportant à des institutions postérieures, à des légendes extra-bibliques, à des règles pratiques pour la vie religieuse; dans la maison d'école ou de prière, les docteurs développaient des considérations juridiques ou morales, édifiantes ou instructives, sur les différentes parties de la Bible, considérations puisées dans leur inspiration personnelle, présentées sous la forme orale, et généralement appuyées sur la méthode midrachique. Ces faits traditionnels ou homilétiques, quelle que fût l'importance des uns, l'intérêt des autres, le mérite de tous, ne pouvaient être consignés par écrit, sous peine d'acquérir, par la suite des temps, une autorité égale à celle du texte biblique. Ce texte, d'ailleurs, était immuable et avait statué pour l'éternité, tandis que les enseignements des docteurs n'avaient souvent qu'une valeur de circonstance et étaient improvisés pour les besoins du moment. Il devint donc nécessaire de poser le second principe comme pendant et antithèse du premier.

C'est de ce second principe seulement que nous avons à nous occuper ici. A quelque époque qu'il ait été formulé, et quelque portée qu'il ait pu avoir dans son énoncé primitif, il est certain que, appliqué à la loi orale, il a dû exister, bien arrêté, dans la pensée du législateur divin lui-même. Par cela seul qu'il avait jugé à propos de consigner un certain nombre de faits et de lois dans un texte écrit, dans des documents publics, et de confier le reste à une transmission verbale et pour ainsi dire ésotérique; par cela seul, en un mot, qu'il y avait une loi écrite et une loi orale, chacune de ces lois devait rester ce qu'elle était. Longtemps, en effet, la loi orale et les enseignements des docteurs purent conserver ce caractère. A une époque où l'imprimerie n'existait pas, où l'on écrivait peu, où un livre était une rareté coûteuse, beaucoup de choses étaient confiées à la mémoire, faculté alors d'autant plus puissante qu'elle était plus exercée, et d'autant plus exercée qu'elle était plus nécessaire. Nos ancêtres d'ailleurs venaient en aide à

cette faculté, soit par la méthode même du midrach, qui rattachait les lois et les instructions orales à la lettre écrite et établissait un rapport artificiel entre le texte et la tradition; soit par une étude assidue et une répétition fréquente des matières transmises, étude et répétition considérées comme méritoires au plus haut degré, et qu'attestent les noms mêmes de *Michnah, Talmud* et *Ghemara* [1]; soit enfin par certains procédés mnémoniques, tels que la modulation (נעימה ou זמרה) [2] usitée dans les écoles juives comme chez les Romains, et les signes mnémotechniques (סימנים) appliqués surtout aux énumérations d'une certaine étendue, et dont le Talmud offre encore des traces nombreuses [3].

Cependant on finit par s'apercevoir que les *debharîm chebbe'al-peh* aussi ne pouvaient en définitive être sauvés que par la plume. A la loi orale, déjà notablement étendue, s'était ajoutée une ample moisson de faits qui surchargeaient de plus en plus la mémoire et qui menaçaient de l'excéder. En fait, les agitations politiques, les persécutions, les guerres intestines et étrangères qui remplirent les derniers siècles de la nationalité juive, avaient, en interrompant les études, compromis nombre de traditions et parfois jusqu'à la loi écrite elle-même. Celle-ci, d'ailleurs, puise toute sa valeur religieuse dans les déterminations de la loi orale, et la loi orale, au rapport du Talmud, s'était oblitérée ou affaiblie sur un grand nombre de points. משרבו תלמידי הלל ושמאי שלא שמשו כל צרכן, רבו מחלוקות בישראל ונעשית תורה כשתי תורות [4]. Tableau dou-

[1] Voy. ci-après, p. 181 et 184.

[2] D'où l'expression proverbiale et quelque peu obscure נמרא נמור זמורתא תהא; voy. entre autres tr. *Béçah*, 24 *a*, avec la glose de Rachi.

[3] Voy. à ce sujet Talmud Bab. *'Éroubhîn*, 54 *b*. — L'introduction, ou du moins l'énonciation de ces signes, est attribuée aux docteurs סבוראי, dont nous parlerons ci-après.

[4] « Quand il y eut beaucoup de disciples de Hillel et de Chammaï qui n'avaient pas suffisamment appris (litt. *servi*, c'est-à-dire suivi les leçons des maîtres), il y eut aussi beaucoup de dissidences en Israël, et la Loi (essentiellement une) sembla devenue deux lois. » Tr. *Synhéd.*, 88 *b*.

loureux et vrai, où l'on ne doit pas, selon moi, voir un blâme pour les successeurs de Hillel, mais simplement l'expression d'un regret et la constatation de circonstances plus fortes que leur volonté. Ces circonstances devinrent tellement impérieuses que, pour sauvegarder la loi, il fallut la violer, ou plutôt violer la pensée du législateur : עת לעשות לה' הפרו תורתך [1]. Il est à remarquer d'ailleurs que, même avant cette époque, la défense d'écrire les choses orales ne paraît pas avoir été entendue dans un sens rigoureux : elle ne s'appliquait qu'à l'enseignement public de la Synagogue et de l'École, où aucun livre n'était admis hors la Bible. Mais les docteurs prenaient des notes et composaient des cahiers destinés à leur usage personnel, et qu'on appelait pour cette raison מגלות סתרים «rouleaux particuliers». Le Talmud nous en a conservé plusieurs fragments.

Nous allons passer en revue les principaux écrits qui furent rédigés ou compilés pendant cette première période de l'exégèse, comprenant mille ans environ, depuis Hillel l'Ancien jusqu'à Saadyah. Malgré la diversité de leur but et de leur contenu, tous ces livres s'appuient plus ou moins sur l'Écriture sainte comme sur une base commune; tous apportent un contingent quelconque, plus ou moins important, à l'interprétation de la Bible, et tous, dans leur manière de la comprendre, de l'expliquer ou de l'appliquer, suivent généralement la méthode midrachique. C'est assez dire que nous n'aurons à leur consacrer qu'une analyse succincte.

La littérature religieuse de cette première période embrasse quatre sortes d'ouvrages, dont nous traiterons successivement :

1° Ouvrages relatifs à la halâkhah et à la haggâdah, ou *juri-*

[1] Ps. CXIX, 126. D'après le sens naturel, ce verset signifie : «Il est temps pour l'Éternel d'agir (*ou* d'agir pour l'Éternel), car on a violé ta loi.» L'exégèse midrachique renverse le rapport : «S'il est opportun d'agir pour l'Éternel, on peut violer ta loi», c'est-à-dire *écrire* ce qui devait rester *oral*, et cela dans l'intérêt même de la loi divine. Voy. Michnah, fin du tr. *Berakhôth ;* Talm. *ibid.*, f. 63 *a*, et *Ghittîn*, 60 *a* et *b*.

diques et *homilétiques* (les Michnah, les Talmuds, les Midrachîm);

2° Ouvrages massorétiques (la grande et la petite Massorah);

3° Ouvrages historiques (les écrits de R. Ḥananyah, de Fl. Josèphe et de R. José);

4° Ouvrages philosophiques (les productions de l'École alexandrine).

Tous les travaux de cette période virent le jour sur les bords du Jourdain, de l'Euphrate et du Nil, à part les œuvres de l'historien Josèphe, qui écrivit, comme on sait, à Rome, conséquemment sur un sol européen.

PREMIÈRE PÉRIODE : A.

MICHNAH, TALMUD, MIDRACH.

Nous savons déjà quelle a dû être, d'après l'ensemble des documents talmudiques, la nature des travaux de cette série de docteurs connus sous le nom de אנשי כנ"הג «membres du Grand Synode»; nous savons aussi que leur période d'activité semble s'être étendue depuis Ezra jusqu'à Siméon le Juste, c'est-à-dire environ cent cinquante ans, ou, selon d'autres, deux cent cinquante[1], et il y a tout lieu de penser que ces docteurs ne sont autres que les *sôpherîm,* qu'on peut considérer comme intermédiaires — tant par l'autorité que dans l'ordre chronologique — entre les *prophètes* et les *docteurs* proprement dits. Le dernier personnage connu de cette série est le grand prêtre Siméon le Juste, c'est-à-dire Siméon Ier, contemporain d'Alexandre ou à peu près; ou, selon quelques-uns, son petit-fils Siméon II, contemporain d'Antiochus le Grand. Ce savant ouvre l'ère des docteurs qui, jugeant la Bible définitivement close et arrêtée dans sa forme, n'y virent plus qu'un champ d'investigation religieuse, et remplacèrent la qualification révérée de סופרים par le titre plus modeste de שונים, שוני הלכות, ou, selon la forme chaldaïque, תנאים[2]. Les *sôpherîm* étaient les continuateurs et presque les collaborateurs de la Bible, les *chônîm* n'en furent plus que les commentateurs; à peu près comme les anciens *sages* (σοφοί) de la Grèce ne voulurent plus être, depuis Pythagore, que les *amis de la sagesse* (φιλόσοφοι),

[1] De 450 à 300 (*alias* 200) avant J. C.

[2] L'hébreu שנה et son correspondant chaldaïque תנא signifient proprement «répéter», et, par extension, «repasser à plusieurs reprises (un texte), étudier, approfondir»; d'où la מִשְׁנָה (δευτέρωσις), qu'il ne faut pas confondre avec מִשְׁנֵה תורה (*Deut.*, XVII, 18). — תַּנָּאִים, mot chaldéen à désinence hébraïque, est un terme hybride, et l'on devrait dire תַּנָּאֵי. Il en est de même de אמוראים et de סבוראים, qui désignent respectivement les docteurs de la Ghemara (voy. *infra*) et ceux de la génération suivante.

et comme ces docteurs eux-mêmes, qualifiés plus tard חכמים « les sages », n'acceptèrent que la simple dénomination de תלמידי חכמים « disciples des sages ». Leurs recherches, ainsi que l'ensemble des résultats qu'elles produisirent, portent le titre commun de MICHNAH (מִשְׁנָה), c'est-à-dire *répétition* ou mieux *étude répétée*[1]; les règles de droit posées par les שונים ou Michnaïtes se nomment הֲלָכוֹת[2].

Pris dans un sens plus étroit et aussi plus usuel, le nom de *Michnah* désigne, on le sait, ce recueil si important de décisions, de doctrines, d'interprétations religieuses, qui a pour base la Bible et qui sert lui-même de base au Talmud et aux études talmudiques. La Michnah, sous sa forme actuelle, ne paraît pas être, ainsi qu'on le croit communément, l'œuvre d'un seul écrivain, mais bien de plusieurs générations de docteurs. Les premiers fondements en furent posés par le célèbre Hillel, dit l'Ancien ou le Babylonien (הלל הזקן ou הבבלי), patriarche ou chef du Grand Sanhédrin[3] de Jérusalem, 30 ans avant l'ère vulgaire ou 100 ans avant la destruction du second temple. Fondateur de l'exégèse talmudique, auteur des premières *middôth* connues[4] et d'institutions considérables dans la Synagogue, il mérita les titres de second Ezra, de Restaurateur de la Loi, et il mérite aussi de marquer l'ère de la première période de notre histoire exégétique.

La Michnah de Hillel fut enrichie et développée par R. Akiba

[1] Voy. la savante *Hodegetica* ou דרכי המשנה de Z. Frankel, notamment p. 8.

[2] Voy. ci-dessus, p. 171, note 1.

[3] Nous écrivons ce mot sous sa forme usuelle et selon la prononciation probable des Juifs de Palestine qui l'adoptèrent. On sait qu'il dérive du grec *συνέδριον*, et, bien que l'orthographe grecque supprime l'*esprit* dans le corps des mots, on pourrait conclure de la forme סנהדרין que les Grecs (au moins dans certains cas ou dans certains dialectes) conservaient l'aspiration dans les mots composés et prononçaient *συνἑδριον*. Le même fait ressortirait de noms propres tels que *Evhemerus*, *Evhippa*; cf. en français *philhellène*, *philharmonique*, et surtout les formations grecques telles que *καθέδρα*, *μέθοδος*, qui prouvent que l'aspiration se conservait dans le corps des mots.

[4] Règles de l'interprétation biblique au point de vue de la jurisprudence. Voir ci-dessus, p. 168.

(exactement *ʿAqibha*, עקיבא בן יוסף), qui joua un rôle considérable dans l'insurrection de Bar-Kokhébas, et qui périt en 135[1], victime d'une généreuse erreur. D'autres recueils fort importants, et sur lesquels nous reviendrons tout à l'heure, sont dus également soit à son élaboration personnelle, soit à son influence et à l'esprit de son enseignement, qui donna à la Synagogue un grand nombre de docteurs illustres. Parmi ces disciples d'Akiba, nous citerons comme un des plus actifs continuateurs de la Michnah R. Méir, l'un des chefs de l'académie d'*Oucha* (אושא, en Galilée), qui fonda plus tard la célèbre école de Tibériade, et à qui l'on attribue la plupart des textes anonymes de la Michnah actuelle (סתם משנה ר' מאיר).

La rédaction définitive de la Michnah est communément attribuée à R. Yehoudah ou Juda, le patriarche (ר' יהודה הנשיא), appelé aussi «le saint Docteur» רבנו הקדוש, ou, par excellence, *Rabbi;* descendant de Hillel l'Ancien, né dans l'année même où mourut Akiba, et qui, en effet, eut la plus grande part à cette rédaction. Mais plusieurs indices attestent que la compilation de la Michnah, entreprise ou terminée vers la fin du IIe siècle, qui fut aussi la fin de sa carrière, fut complétée par ses disciples et ses successeurs immédiats, et ne reçut sa forme dernière que vers le milieu du IIIe siècle. La division de la Michnah en six parties ou codes différents, division primitivement établie par Hillel, fut maintenue par R. Juda et ses successeurs, et elle sert même quelquefois à désigner ce recueil ainsi que le Talmud, qui le prend pour base (ש"ס = ששה סדרים ou שית סדרי «les six *ordres*»).

A côté de ce recueil, resté classique, s'en formèrent d'autres, contemporains et en partie antérieurs, sous la direction ou l'influence de R. Akiba et de quelques-uns de ses disciples les plus illustres, R. Ḥiyya, R. Ôchaʿya, Lévi (bar Sisaï), Bar-Qappara, etc.

[1] *Alias* 122, 125, etc.; en tout cas, sous le règne de l'empereur Adrien.

Ces recueils, élaborés en dehors de l'école du patriarche, ont généralement une autorité moins grande dans la Synagogue, et sont à peu près à la Michnah officielle ce que les livres apocryphes sont aux livres canoniques. Plusieurs appartiennent plus spécialement à la catégorie du *midrach haggâdah*, dont nous parlerons plus loin. Ceux qui se rapportent directement à la halâkhah sont connus sous les noms génériques de Michnah *extérieure* (משנה חיצונה = מתניתא ברייתא ou simplement ברייתא)[1], et d'*Addition* à la Michnah (תוספתא). Cette dernière, attribuée à R. Ḥiyya bar Abba, existe encore presque entière, réunie en un corps d'ouvrage, et imprimée d'ordinaire avec le Compendium d'Isaac Alfâsi; l'autre, la collection des beraïthôth, ne nous a guère été conservée[2] que par des citations éparses dans les deux *talmuds*, dont nous allons parler.

Le même travail et les mêmes résultats que nous avons vus s'accomplir sur la Bible et qui, en dernière analyse, se sont formulés dans la Michnah, nous allons les observer sur la Michnah elle-même. Généralement rédigée dans un langage concis, pleine d'allusions et de sous-entendus, présupposant des traditions et des faits dont la connaissance, encore suffisante alors, allait s'affaiblissant et se perdant tous les jours, la Michnah eut bientôt besoin d'être commentée à son tour. Comme les tannaïm avaient pris les livres saints pour base de leur activité religieuse, les nouveaux docteurs appliquèrent la leur à la Michnah sous ses différentes formes, particulièrement aux codes officiels rédigés par Juda le Saint et sous son influence. Les écoles de la Palestine et de la Babylonie prirent à tâche, depuis le IIIe siècle, de rechercher le sens exact des michnah existantes, d'en découvrir les origines

[1] Prononcez *beraïtha* ou *baraïtha*, ou, d'après le syriaque, *boraïtho*; mais non *boraïtha*, prononciation hybride et trop fréquente.

[2] Sauf quelques opuscules spéciaux, tels que la Beraïtha de R. Éliézer (פרקי ר' אליעזר), celle de R. José (סדר עולם), celle du מלאכת המשכן, la מגלת תענית, etc.

écrites ou traditionnelles, d'en concilier les divergences ou les contradictions, enfin de les compléter en en tirant des solutions pour les cas nouveaux qui surgissaient ou qui pouvaient surgir. Cette tâche, commencée déjà par des disciples de Juda, tels que Rabh et Samuel, s'appela Talmud ou Ghemara (תלמוד, גמרא), c'est-à-dire étude, élucidation[1], noms qui devinrent plus tard ceux des livres mêmes où en étaient consignés les résultats, comme le nom de מקרא avait désigné tour à tour la «lecture» du texte saint, puis ce texte lui-même, et comme celui de משנה s'était appliqué successivement à l'étude et à l'enseignement de la halâkhah, puis au recueil qui la contient. Toutefois, le nom de *Talmud* reçut une acception plus large et embrassa, comme il les embrasse souvent encore, tous les documents classiques relatifs à la Loi orale.

La Synagogue possède deux recueils complémentaires de la Michnah, dont nous allons faire brièvement l'histoire : la Ghemara dite de *Jérusalem* et celle de *Babylone*. Les docteurs qui y figurent prirent ou reçurent le nom d'*amôraïm* אמוראים, «interprètes» de la Michnah, titre plus modeste que celui de תנאים et qui indique un rôle subordonné. En effet, ils se bornent généralement à *interpréter* la doctrine de leurs devanciers et ne se permettent pas de la contredire, à moins d'avoir pour garant quelque autre docteur de la même période. Je ne sache d'exception que pour Rabh (Abba Arikha) et R. Ḥiyya, contemporains des derniers tannaïm; encore ces exceptions sont-elles rares[2].

Nos deux compilations talmudiques furent entreprises successi-

[1] *Alias :* complément, achèvement (de la Michnah), sens qu'a la racine גמר en araméen, souvent aussi dans le Talmud et même dans la Bible. Ce mot désigne aussi dans le Talmud une *doctrine reçue*, une *tradition* générale ou particulière, et caractériserait ainsi le Talmud comme dépôt de la «loi orale». Cf. Job, XXII, 22 : קח נא מפיו תורה, où le targoum porte : גמר כדון מפומה אוריתא.

[2] Le Talmud les indique par l'expression תנא הוא ופליג «C'est un *tanna* (à certains égards), et il peut différer de sentiment (avec un autre tanna).» Voir tr. *'Éroubhîn*, 50 *b*; *B. Meṣi'a*, 5 *a*, et lire le *Séder ha-dôrôth*, IIe partie, fol. 1 *c*, éd. Varsovie.

vement, la première sous la domination romaine, la seconde sous celle des Néo-Persans et des Arabes. Le Talmud de Jérusalem ou, plus correctement, de Palestine, fut fondé par R. Yôḥanân (bar Nappâḥ ou Nappeḥâ), nommé vers 230 chef de l'académie de Tibériade, et mort vers 278; le travail fut continué et achevé par ses successeurs, les docteurs du IV[e] siècle. Le dernier des *nâcî* palestiniens, Gamaliel ben Juda (רבן גמליאל בן יהודה), promu au patriarcat en 385, paraît avoir mis la dernière main à cet ouvrage; plusieurs historiens assignent cette même date de 385 comme celle de sa clôture, d'autres la placent au commencement du V[e] siècle (415), époque où la dignité de patriarche (נשיא) s'éteignit en Palestine[1].

C'est précisément à cette époque, c'est-à-dire vers l'an 400, que commença, sur les bords de l'Euphrate, l'élaboration du second recueil talmudique, nommé par cette raison le Talmud de Babylone (c'est-à-dire de l'Irâq-Arabi), et auquel travaillèrent successivement, dans la même région, un assez grand nombre de docteurs. Celui qui donna l'impulsion à cette colossale entreprise fut le célèbre *Rabh Achi* ou *Achê*, nommé en 367 chef de l'importante académie de Sora ou Matha-Meḥasya (סורא, מתא מחסיא), et mort en 427. Dans cette longue carrière scientifique, il put mettre une seconde fois la main à ce travail et l'enrichir, avant sa mort, de développements ou de rectifications considérables. Mais il était réservé à ses successeurs de le poursuivre et de lui donner sa forme définitive. Parmi ces collaborateurs de la Ghemara, l'on nomme particulièrement son fils Mar, son successeur immédiat Merêmar, et R. Abina ou Rabina[2], le dernier des Amôraïm, mort vers l'an 500, et qui passe pour avoir achevé le Talmud babylonien. Cependant plusieurs additions ou corrections de détail y furent

[1] Sous Théodose II. Voy. Munk, *Palest.*, p. 609 *b*.

[2] Abréviation familière à l'époque talmudique. Comparez רבא = *R*(*abbi*) *Abba*, רבין = *R*(*abbi*) *Abhîn*, et probablement רפרם = *R*(*abbi*) *Ephrem* ou *Ephraïm*.

encore faites successivement, d'abord par les docteurs סבוראים (Raisonneurs, *alias* Disciples)[1], qui fonctionnèrent dans l'Irâq pendant un siècle environ; puis par les premiers *gheonîm* de Sora, parmi lesquels on cite surtout Rabh Yehoudâï (יהודאי) et son école, dans la première moitié du VIIIe siècle.

Ainsi, un intervalle de près de trois siècles et demi fut consacré à cette immense compilation babylonienne, qui acquit bientôt sur son aînée une prépondérance marquée et de plus en plus croissante jusqu'à nos jours. Cette prépondérance est due, non seulement aux qualités de ce recueil, supérieur à l'autre en étendue comme en profondeur, mais à la décadence progressive des écoles et des études dans la Palestine, à l'activité non interrompue de celles de l'Irâq, et à des circonstances politiques dont le développement nous conduirait trop loin[2].

Il nous reste à parler des œuvres haggadiques qui se sont formées et développées parallèlement aux précédentes, pendant la même période, et qu'on désigne généralement sous le nom de Midrach.

De même que la Michnah et les deux Talmuds, les midrachîm en général ne sont pas des productions individuelles, mais collectives, de véritables compilations où sont recueillies les vues diverses, parfois divergentes et même opposées, des différents docteurs. Nous avons déjà vu que le nom de מִדְרָשׁ[3], considéré dans son acception la plus étendue, soit comme méthode, soit comme genre de littérature religieuse, convient aussi bien à la *halâkhah* qu'à la *haggâdah*, et conséquemment aussi bien aux ouvrages dont

[1] Ainsi expliqué par Luzzatto, d'après le syriaque. Voy. le recueil périodique כרם חמד, t. IV, p. 187.

[2] Voy. Munk, *l. c.; Jost, Allgem. Geschichte der Juden*, II, p. 155 et suiv.

[3] Ainsi écrit dans la Bible, d'où ce mot est originaire; c'est d'ailleurs la forme normale de ces sortes de noms. C'est donc à tort qu'on prononce vulgairement et que plusieurs écrivent *médrach*, peut-être par imitation de l'arabe.

nous avons parlé qu'à ceux qui vont suivre. Dans son acception usuelle, il se restreint le plus souvent aux œuvres haggadiques. c'est-à-dire à l'interprétation de la partie morale, gnomique, dogmatique, de l'Écriture. J'ajouterai que ce mot, par une vicissitude semblable à celles que nous avons déjà signalées, après avoir désigné d'abord un certain système d'interprétation, s'est appliqué finalement et s'applique aujourd'hui encore aux ouvrages conçus selon ce système.

Le Midrach n'est pas aussi nouveau dans la Synagogue qu'il pourrait le sembler. Bien que nous ne puissions assigner une date précise ni à son apparition première, ni à la clôture du Canon biblique, nous pouvons affirmer sans trop de témérité qu'il précéda de plusieurs siècles cette clôture, et que les *sôpherîm* du second temple, dès l'époque d'Ezra et sous son influence, s'attachèrent à expliquer, à développer par l'enseignement populaire, les parties déjà connues et fixées du Canon biblique, notamment la Tôrah. Nombre de passages ou d'indices, dans les derniers livres de l'Écriture, tels que les Chroniques, Ezra, Néhémie et plusieurs psaumes, attestent que ce travail avait commencé de bonne heure. Plusieurs docteurs, qui vécurent avant la destruction du second temple, acquirent une grande célébrité dans cet enseignement; tel est Siméon ben Chataḥ (שמעון בן שטח), beau-frère du roi Alexandre Jannée (106-79 avant J. C.), dont on rapporte plusieurs explications de passages bibliques; tels sont encore Chemaʿyah et Abhtalyôn (שמעיה, אבטליון), qui reçurent par excellence la qualification de *darchân* [1]; et il faut sans doute entendre dans le même sens ces épithètes plus poétiques de דורשי רשומות «explicateurs des choses écrites», דורשי חמורות [2] «explicateurs des choses difficiles», qui paraissent indiquer toute une série de maîtres voués

[1] דרשן «auteur de midrach», «interprète *ou* prédicateur» de l'Écriture. C'est ce dernier sens qui a prévalu dans l'hébreu moderne.

[2] Talm., *Berakh.*, 24 *a* (cf. *ibid.*, Rachi); *B. Qam.*, 82 *a*; *Synh.*, 104 *b*.

à cet enseignement, ou plutôt de prédicateurs sacrés qui continuaient ainsi en sous-ordre l'œuvre des prophètes.

Mais la principale période du Midrach, celle qu'on peut appeler son âge d'or, celle où brillèrent le plus grand nombre de *midrachistes* ou homiliastes éminents, c'est la période même où la loi orale et ses commentaires sous leurs différentes formes — Michnah, Beraïtha, Talmud — étaient successivement rédigés ou complétés, c'est-à-dire les quatre premiers siècles de l'ère vulgaire. C'est surtout dans la Palestine que fleurit le Midrach, cultivé par une multitude de docteurs, dispensé au peuple sous une forme encore orale et vivante, tandis que la halâkhah y était devenue déjà une littérature écrite, et formait la matière presque exclusive des études dans les académies babyloniennes. A cette période appartient, sinon la rédaction, du moins la conception première de trois midrachîm importants, formant un commentaire continu de la plus grande partie du Pentateuque, et qui sont peut-être les plus anciens monuments écrits de cette littérature : la *Mekhilta,* le *Siphrâ* et le *Siphrê*, le premier se rattachant à l'Exode, le second au Lévitique, le troisième aux Nombres et au Deutéronome. Le contenu de ces midrachîm est mi-parti halakhique et haggadique. Les historiographes du Talmud ne sont pas d'accord sur leurs rédacteurs primitifs ou définitifs; mais ils sont à peu près unanimes à les placer dans le 1er siècle de l'ère vulgaire. On s'accorde encore moins sur l'origine et le sens exact de ces noms ou du moins du premier de ces noms. Voici toutefois ce que l'on a conjecturé de plus vraisemblable à cet égard. מכילתא, de la racine chaldaïque כיל «mesurer» et «contenir», désigne au propre une mesure de capacité, et au figuré un recueil contenant une abondance de doctrines, comme un boisseau contient une abondance de grains. Il y avait plusieurs de ces boisseaux midrachiques; celui que nous possédons est communément attribué à R. Ismaël (ר' ישמעאל), l'auteur des treize *middôth* herméneuto-halakhiques qui jouent un

rôle si important dans les déductions du Talmud [1]. Quant au ספרא, dit aussi תורת כהנים [2], et attribué à R. Juda ben El'âï (אֶלְעָאִי), son nom s'explique de lui-même, ainsi que celui du ספרי [3], attribué à R. Siméon ben Yôḥâï (יוחאי), et ainsi nommé de ses deux parties (Nombres et Deutéronome), ou, selon d'autres, comme abréviation de l'expression talmudique שאר ספרי דרב ou דבי רב [4]; car il paraît que c'est l'académie de Rabh (Abba Arikha, IIIe siècle) qui a compilé ces différents midrachîm, dont les textes anonymes appartiendraient seuls aux tannaïm en question. — On peut en dire autant d'un grand nombre d'ouvrages plus ou moins empreints des doctrines cabalistiques, tels que les פרקי ר' אליעזר attribués à Éliézer ben Hyrkanos dit le *Grand;* les אותיות de R. Akiba, le *Zôhar* de R. Siméon ben Yôḥâï, toutes compilations plus tardives encore, bien que leurs illustres prête-noms aient pu en effet en poser les premières bases ou y fournir un certain nombre de matériaux.

Outre les docteurs que j'ai déjà nommés, beaucoup d'autres se vouèrent avec prédilection à l'interprétation haggadique de l'Écriture, et se distinguèrent par l'intérêt de leur enseignement. En faire la liste, apprécier leurs mérites divers, leurs méthodes et leurs tendances, ainsi que les différents aspects de la Haggâdah en elle-même, serait une tâche fort longue et peut-être déplacée ici. Mais je ne puis me dispenser de consacrer quelques mots à l'un des plus éminents de ces docteurs, à celui à qui nous devons peut-

[1] Voir ci-dessus, p. 168 et 182.

[2] Exactement: מדרש תורת כהנים «midrach du Lévitique»; cf. ci-dessus, p. 9.

[3] Prononcez *Siphré* et non *Siphri.* סִפְרָא est la traduction chaldaïque de l'hébreu סֵפֶר, סִפְרֵי celle de סְפָרִים. — Nous avons signalé, dans notre version du Pentateuque (t. V, p. 275, fin de la note 3), l'étrange erreur du Grand Sanhédrin de France, ou du moins de son secrétaire rédacteur, qui a pris le nom d'un livre pour celui d'un homme.

[4] «Les autres livres de Rabh» ou «de l'académie de Rabh». בֵּי est l'abréviation de בַּיִת, et rappelle assez bien l'allemand *bei.*

être, non seulement le riche développement des midrachîm, mais la conservation même de la loi orale. J'ai nommé R. Yôḥanân ben Zakkaï (זכאי), un des plus illustres disciples de Hillel [1], contemporain de l'ère chrétienne et de la destruction du temple, et qui, d'après ses actes et le portrait que nous en a laissé le Talmud, est certainement l'une des plus vénérables figures de cette époque. « Comme Jérémie à l'époque de la chute du premier temple, dit un écrivain moderne, il pressentit la catastrophe inévitable, et voulut sauver du moins ce qui pouvait encore être sauvé. » — « Partisan de la paix, raconte le grand rabbin Ulmann [2], il se rendit, pendant le siège de Jérusalem, auprès de Vespasien, et obtint de lui la permission d'établir une école à Jamnia, qui devint le siège du Sanhédrin. En fondant cette institution, le célèbre docteur assura l'avenir du judaïsme et sauva du milieu des ruines fumantes de Jérusalem et du temple le trésor le plus précieux de la nation juive, sa doctrine et sa législation..... » Il est à peine besoin de rappeler que *Jamnia* est le nom grec de la ville de *Yabhneh* יבנה, déjà mentionnée dans la Bible, et située près de la Méditerranée, dans l'ancien territoire des Philistins. Une remarque plus importante et qui se rattache directement à notre sujet, c'est que le nom de בית המדרש [3] « enceinte affectée au midrach », à l'étude et à l'interprétation de la Loi, paraît remonter à cette époque même. L'*école rabbinique* de Jamnia devint ainsi la souche de toutes les écoles rabbiniques de l'avenir; le fils de Zakkaï, fondateur ou restaurateur de ces institutions, doit être vénéré par elles comme leur patron, et la Synagogue rabbanite surtout doit une éternelle reconnaissance à l'homme, aussi habile que pieux, qui, à cette

[1] *Son moindre disciple*, dit le Talmud (tr. *Soukkah*, 28 *a* et ailleurs); exagération qui n'a sans doute d'autre but que d'exalter le mérite de Hillel.

[2] Dans ses notices rabbiniques déjà citées. Cf. Talmud, tr. *Ghittîn*, 56 *b*.

[3] Donné par le Talmud aux écoles où l'on enseigne la loi religieuse, et par la Synagogue moderne aux écoles où l'on enseigne le Talmud. Ce dernier, par une sorte de pieux anachronisme, fait remonter ces institutions aux patriarches Sem et 'Éber.

époque orageuse et désespérée, entre les ruines du passé et les angoisses de l'avenir, jeta l'école religieuse comme un pont sur un abîme.

Le bienfait de ces institutions, qui se multiplièrent bientôt rapidement dans la Palestine, et plus tard (au IIIe siècle) dans la Babylonie, sous le nom de ישיבות ou מְתִיבְתָא[1], s'étendit avec une égale puissance sur l'étude de la halâkhah et sur celle de la haggâdah. L'une et l'autre, tant que les circonstances et la disposition des esprits le permirent, furent cultivées avec la même passion dans les deux pays; mais les mêmes motifs qui arrêtèrent, comme nous l'avons dit, l'élaboration du Talmud de Jérusalem, c'est-à-dire de la halâkhah palestinienne, au commencement du Ve siècle, favorisèrent d'autant le goût de la haggâdah dans ce pays, avide des promesses, des exhortations et des consolations de la foi, tandis qu'une situation plus prospère, une sécurité plus grande permettait à la Babylonie de creuser avec plus d'ardeur le champ difficile et aride de la halâkhah. Aussi, dans cette même période, c'est-à-dire du Ve au VIIIe siècle, pendant que les Babyloniens entreprennent à leur tour la compilation du Talmud, voyons-nous les Palestiniens s'adonner presque exclusivement à la compilation du Midrach et réunir en corps d'ouvrage tous les produits épars de cette littérature. C'est ainsi que naquirent successivement, dans cette période, les recueils connus sous les noms spéciaux de *Pesiqta* (rabbâthi), Midrach *Tan'houma* ou *Yelamdênou*, M. *Wayyôcha'*, M. *Abhkir*, M. *Kônên*[2]....; et surtout le *Midrach Rabba* ou *Rabbôth* sur le Pentateuque et sur les cinq *Meghillôth*, la plus vaste de ces compilations, et qui doit sans doute son nom à cette étendue

[1] Pluriel de מְתִיבְתָא, et traduction chaldaïque de ישיבות. C'est par erreur que le dictionnaire de MM. Sander et Trenel traite ce mot, ainsi que קדישתא, comme des singuliers.

[2] Voy. Zunz, *Gottesd. Vortr.*, ch. x et suivants. Azulaï en a dressé une liste assez complète; voy. שם הגדולים, éd. Josephow, IIe partie, art. מדרש. M. Jellinek en a publié ou réimprimé un grand nombre dans son *Bet ha-Midrasch*.

même, bien que plusieurs l'expliquent différemment[1]. Ce grand ouvrage est cependant loin d'être homogène dans toutes ses parties, et une critique habile a démontré que, si les unes appartiennent au IVe siècle, et même, par leurs éléments, à des époques antérieures, d'autres doivent être rejetées à la limite extrême de cette période, c'est-à-dire au plus tôt au VIIIe siècle.

[1] L'épithète de *Rabba* (רבא) n'appartiendrait proprement qu'au midrach sur la Genèse, ainsi nommé de son compilateur ou de son début (ר' אושעיא רבה פתח), et n'aurait été donnée que par imitation aux recueils analogues.

PREMIÈRE PÉRIODE : *B*.

OUVRAGES MASSORÉTIQUES.

Nous arrivons ainsi à la dernière phase du Midrach palestinien, celle où ce mode d'interprétation, commençant à se discréditer et faisant place à l'interprétation grammaticale, forme une véritable transition entre la période vitale du Midrach et la naissance de l'exégèse proprement dite. Après avoir, comme nous l'avons vu, brillé du plus vif éclat et produit ses meilleurs fruits pendant les quatre premiers siècles; après avoir, dans les trois ou quatre siècles suivants, donné lieu à une grande exubérance de rédaction et de compilation, le cours du VIIIe siècle nous le montre en pleine décadence, de plus en plus abandonné et ne conservant plus, dans la Palestine même — son berceau et son foyer le plus actif — qu'un petit nombre d'adeptes. A cette époque, la *lettre* de la Bible, presque dédaignée auparavant, et qui servait moins de texte que de prétexte aux excursions, parfois aux caprices ou aux écarts de la pensée religieuse, devient l'objet d'une attention spéciale et scrupuleuse; elle est étudiée en elle-même et pour elle-même, avec un soin et une précision presque serviles. C'est l'époque des travaux massorétiques, ère de réaction dont les causes, comme la date exacte, sont difficiles à déterminer, mais peuvent être l'objet de conjectures assez plausibles. Ainsi, bien que Luzzatto, comme nous l'avons vu, semble retarder l'époque des travaux de cette école jusqu'après l'an 1000, il est vraisemblable et généralement admis qu'ils doivent remonter à une époque antérieure; que les premiers essais, déjà constatés et spécifiés par le Talmud[1], datent du temps des Sôpherîm, et que leurs principaux développements doivent se placer entre le VIIIe et le Xe siècle. La révolu-

[1] Voy. ci-dessus, p. 122 et 123.

tion qui paraît, au cours du VIIIe siècle, s'être opérée dans les études bibliques, est due, selon toute apparence, à l'impulsion de la secte caraïte, qui prit naissance à cette époque, et qui était elle-même une protestation contre les doctrines traditionnelles et contre l'exégèse midrachique qui leur servait de base, au moins apparente. Protestation sans doute exagérée, fausse même et absurde dans son principe, grosse d'inconséquences, et que les Caraïtes eux-mêmes devaient bientôt démentir en adoptant à leur tour des *traditions* ou en sanctionnant quelquefois celles de la Synagogue[1]; mais protestation qui eut l'avantage d'imprimer à l'exégèse palestinienne une direction plus rationnelle. Cette influence mérite que nous nous arrêtions un instant sur la secte en question.

Cette secte fut fondée vers 760, à peu près en même temps que la ville de Bagdad et dans la même région, sous le califat du célèbre Abou-Djafâr Almansour, par *ʿAnân* ben David, un des plus distingués docteurs de cette époque, et qui, désigné pour le gaonat de Sora, avait été exclu de cette dignité par un motif que les chroniques ne déterminent pas[2]. L'ambition déçue, le ressentiment contre ses collègues, et peut-être l'exemple des sectes qui régnaient déjà dans l'islam, portèrent ce candidat évincé à se faire hérésiarque et à secouer le joug de la hiérarchie rabbinique. On sait que, peu après la naissance du mahométisme, fut soulevée une question très grave, celle de savoir si la *Sounna*, ou recueil des traditions musulmanes, avait la même valeur que le Coran lui-même, et que cette question divisa les Mahométans en deux partis qui subsistent encore : les Sounnites et les Chiites, les partisans et les négateurs de la tradition. Le caraïsme, dit-on, fut en partie

[1] Leurs auteurs les nomment quelquefois העתקה «transmission», ou סבל הירושה «charge héréditaire».

[2] והכירו בו שמץ פסול «on découvrit en lui certaine tache *ou* indignité». (Abr. ben David, *Sépher ha-Qabbâlah*, fol. 39 *b*, éd. Amsterdam.)

provoqué par l'exemple de cette scission, qui devait plus tard avoir un autre pendant dans la réforme de Luther; d'autres le considèrent comme une recrudescence du saducéisme, né environ mille ans avant lui, assimilation dont les Caraïtes se défendent avec d'autant plus d'énergie qu'ils admettent formellement l'immortalité de l'âme, dont la négation était une des principales hérésies des Saducéens. Ils prétendent toutefois reculer fort loin leur propre origine, ne voyant dans l'entreprise de ʿAnân qu'un retour au mosaïsme pur, et taxant le pharisaïsme d'innovation et d'hérésie. Mais il n'y a plus un savant aujourd'hui qui révoque sérieusement en doute la nouveauté de la secte caraïte. Quant à son nom, ce n'est autre chose que le pluriel de קָרָא (pour קַרָּא)=קָרוֹי, épithète honorifique dont j'ai déjà parlé[1], analogue à l'allemand *schriftgelehrt,* et qui, longtemps usitée dans la Synagogue, fut reprise avec une nuance différente par ces sectaires. Cependant ils se nomment plus volontiers בני מקרא (textuaires, partisans du texte) et בעלי חפוש (explorateurs), d'après la devise de leur fondateur: חפישו שפיר באוריתא « explorez assidûment la Loi! »

Quoi qu'il en soit, ʿAnân eut peu de succès dans son propre pays, où florissaient la méthode midrachique et les doctrines traditionnelles, et il s'en alla à Jérusalem, accompagné de son fils Saül, de quelques amis personnels et d'un certain nombre d'adhérents. La Palestine, où, depuis l'extinction du patriarcat, l'autorité des docteurs et le goût de la halâkhah allaient s'affaiblissant de jour en jour, offrait à la nouvelle secte un terrain plus favorable; les Caraïtes purent y vivre tranquilles et s'adonner avec ardeur à l'interprétation des livres saints. L'exemple et l'attrait de leur doctrine ou du moins de leur méthode, qui a un côté vrai et rationnel, ne furent pas sans influence sur les esprits. Depuis l'émigration de ʿAnân en Palestine, on voit dans ce pays diminuer peu

[1] Voy. ci-dessus, p. 119.

à peu le culte du midrach et grandir à mesure celui du texte biblique. La naissance des points-voyelles, de l'accentuation et des travaux massorétiques en général, doit être considérée comme une suite de la révolution imprimée par le caraïsme aux études religieuses.

Quelle que soit l'étymologie du mot מָסֹרָה ou plutôt מָסֹרֶת — dérivé selon les uns de מסר *tradere*, «transmettre», selon les autres de אסר[1] «lier, fixer» — il paraît que ce mot désigna primitivement l'orthographie[2] traditionnelle du texte biblique, telle que l'avaient fixée les Sôpherîm. C'est sans doute en ce sens, et parce que cette orthographie devait préserver le texte saint de tout changement arbitraire, que R. Akiba disait[3]: מסרת סיג לתורה «la Massorah est la sauvegarde de la Tôrah». Mais depuis le VIIIe siècle, ce nom, pris dans une acception plus étroite, désigne une science particulière, ainsi que les livres où en sont déposés les résultats. Considérée à ce point de vue, la Massorah s'occupe des lettres, des mots, des versets contenus dans la Bible, de leur nombre, de leur forme et de leurs rapports. Elle cherche et détermine combien chaque livre de la Bible contient de versets, combien de versets commencent ou finissent, ou commencent et finissent, de la même manière; combien de fois un même mot ou une même série de mots se reproduisent dans la Bible, avec le même sens ou dans des sens différents, etc. Plusieurs de ces recherches, nous l'avons vu, avaient déjà été faites avant l'époque du Talmud; elles étaient souvent accompagnées de signes mnémoniques, dont plusieurs se retrouvent dans la Massorah écrite.

Considérée par rapport à son contenu, on a divisé la Massorah en trois catégories: 1° la M. *grammaticale* (מסרה דקדוקית), renfer-

[1] מסרת = מַאֲסֹרֶת; conf. *Ézéchiel*, XX, 37.

[2] Nous demandons grâce pour ce néologisme, nécessaire ici. Nous remarquerons d'ailleurs en passant que «orthographe» est un des mots les plus mal faits de la langue

[3] Michnah, tr. *Abhôth*, III, § 13.

mant des règles et des observations relatives à la langue; 2° la M. *lexicographique* (מ' מערכית), qui rapproche et classe les termes de la Bible d'après leur signification; 3° la M. *exégétique* ou *marginale* (מ' גליונית), qui place en regard des mots des explications et des remarques comparatives. — Relativement à son étendue, la Massorah se divise en *grande* et en *petite* (מ' גדולה, מ' קטנה): la dernière n'est qu'un extrait fort abrégé de la première; l'une et l'autre sont généralement défectueuses, quelquefois assez obscures, et auraient besoin d'une réimpression intelligente. Une heureuse tentative en ce sens a été faite par M. Frensdorff[1]; il est à souhaiter qu'elle soit continuée. — La מסורת המסורת d'Élias Levita et la *Tiberias* ou *Clavis Masoræ* de Buxtorf sont d'excellents guides pour l'étude de la Massorah en général.

Les travaux des Massorètes — qui ne paraissent pas être arrivés jusqu'à nous dans leur intégrité — témoignent d'un scrupule remarquable, d'une patience minutieuse et presque surhumaine, et surtout d'une vénération profonde pour la parole de Dieu. Comme application et utilité pratique, ils sont pour nous d'une médiocre valeur; ils ne peuvent guère profiter à la science grammaticale, moins encore à l'exégèse, mais ils ont contribué dans une mesure importante à la conservation du texte saint, soit par la plupart des relevés que j'ai énumérés, sorte de statistique scripturaire, soit surtout par l'introduction des points-voyelles et des accents, dont les signes et les dénominations leur sont généralement attribués.

[1] *Sefer Ochlah w'Ochlah*; Hanovre, 1864.

PREMIÈRE PÉRIODE : *C*.

OUVRAGES HISTORIQUES.

Nous ne parlerons guère que pour mémoire des ouvrages historiques qui parurent dans cette première période. Leur contenu est souvent suspect, leur méthode défectueuse, et ils sont loin de remplir les conditions qu'on demande aujourd'hui à l'histoire; néanmoins ils nous intéressent et se rattachent à notre sujet, en tant qu'ils sont, ou la continuation, ou le commentaire et l'amplification de la Bible, considérée au point de vue historique ou chronologique.

Il ne faut pas croire que l'étude de l'histoire, tout au moins de l'histoire nationale, ait été autrefois négligée en Israël. Si les malheurs des temps et les préoccupations matérielles qui accablaient nos pères ont fait décliner cette étude au moyen âge, — où elle compte cependant des représentants illustres, les *Cherira Gaôn,* les *Râbad,* les *Zacuto*[1], — il faut reconnaître que les prophètes et les docteurs des premières époques lui ont accordé une attention et une sollicitude particulière. Une grande partie des livres saints est essentiellement historique; les livres prophétiques et même purement poétiques de la Bible contiennent aussi une foule de documents importants, et, même par leurs allusions, indications ou peintures incidentes, constituent une ressource précieuse pour la connaissance de notre passé. A ne prendre que la suite de l'histoire biblique, on sait qu'elle s'étend depuis la naissance même du monde jusqu'à l'époque d'Antiochus Épiphane[2],

[1] Abraham *Zacuto,* de Salamanque, mathématicien, astronome, talmudiste, composa au xve siècle la chronique *Sépher Youḥasîn* (ס' יוחסין). Nous parlerons plus tard en détail de *Cherira* et de *Râbad* (Abraham ben David ha-Lévi, de Tolède).

[2] Le Ier livre des Maccabées, auquel nous faisons allusion, est certainement d'origine juive; et s'il n'est pas canonique dans l'acception rigoureuse du mot, il n'en a pas moins, nous l'avons déjà dit, une haute valeur historique.

intervalle d'environ trente-six siècles, coupé, à la vérité, de lacunes nombreuses et regrettables, qui sont peut-être moins l'œuvre des hommes que celle du temps et des révolutions. Les livres des Maccabées ou du moins le premier, originairement écrit en hébreu, sont le dernier monument authentique de notre histoire, et ce livre, ainsi que maint autre apocryphe dont le texte primitif s'est perdu, atteste que la culture de l'histoire nationale continua longtemps encore après la clôture du canon biblique. Les historiens ou chroniqueurs les plus connus de cette période, les seuls aussi dont les ouvrages nous soient parvenus en totalité ou par fragments, sont, par ordre de date, les trois suivants, auxquels nous allons consacrer de brèves notices :

1° *Ḥananyah ben Ḥizqiyyah* (חנניה בן חזקיה) ben Garôn, docteur contemporain du roi Hérode, passe pour l'auteur de la *Meghillath Taʿanîth*[1], sorte de calendrier historique en douze chapitres, où sont indiqués, selon l'ordre des mois de l'année hébraïque, tous les jours où s'accomplit quelque événement heureux ou qui virent le terme d'une période calamiteuse pour Israël. Cet ouvrage, qui a quelque analogie avec les *Fastes* des Romains, a été appelé ainsi (par une sorte d'antiphrase), parce qu'en ces mêmes jours il n'était pas permis, soit de jeûner, soit même de prononcer des éloges funèbres (הספד). L'ouvrage primitif paraît s'être perdu, et celui que nous avons aujourd'hui n'en renferme plus que des fragments mêlés à d'autres, comme l'atteste déjà l'emploi simultané des idiomes hébreu et chaldaïque qui y règne d'un bout à l'autre. — J'ajouterai que le nom de l'auteur, que j'ai donné d'après le Talmud (tr. *Chabbâth,* 13 *b*) et l'opinion commune, a été contesté dans ces derniers temps. Selon l'historien Graetz[2], le véritable auteur serait le *fils* de R. Ḥananyah, le zélateur Éléazar, contemporain d'Agrippa II (vers 50 après J. C.); ce que confirme la mention

[1] מגלת תענית «le Rouleau (= volume) du Jeûne». Voy. ci-après.

[2] *Geschichte der Juden,* t. III, note 26.

de notre opuscule lui-même[1] : ומי כתב מגלת תענית? סיעתו של ר' אליעזר בן חנניה בן חזקיה בן גרון כתבו מגלת תענית «Et qui a écrit ce volume du Jeûne? — C'est la compagnie de R. Éliʿézer (*sic*), fils de Ḥananyah, fils de Ḥizqiyyah, fils de Garôn, qui a écrit ce volume du Jeûne.»

2° Tout le monde connaît la vie et les œuvres de *Josèphe Flavius*, יוסף בן מתתיה הכהן[2], descendant des Maccabées, que saint Jérôme a surnommé le Tite-Live des Grecs; éminent en effet comme écrivain plus peut-être que comme citoyen, et le seul à qui nous devions la connaissance d'une partie considérable de notre histoire, depuis les Maccabées jusqu'à la destruction du temple. Ce n'est pas ici le lieu de donner une appréciation de cet historien ni de ses œuvres, toutes rédigées en grec, sous les yeux et souvent à l'intention des Romains. Il suffira d'en tracer la liste sommaire, en rappelant que, pour ce qui concerne les temps bibliques, ses assertions, très précieuses au point de vue de l'archéologie, ne méritent pas toujours créance sous le rapport historique: *a. Les antiquités judaïques* (Ἀρχαιολογία), en vingt livres, qui s'étendent depuis la création du monde jusqu'à l'insurrection des Juifs sous Néron (en 66). — *b. La guerre des Juifs*, en sept livres; récit du siège et de la prise de Jérusalem par les Romains, et dont la rédaction primitive, en hébreu ou en syriaque, est perdue aujourd'hui. — *c. Contre Apion* (deux livres), défense des Juifs et du judaïsme contre les attaques d'Apion, grammairien d'Alexandrie. — *d.* Son *Autobiographie*, contenant principalement l'histoire apologétique de son administration en Galilée. — *e.* Enfin on lui a attribué sans fondement un livre sur les *Maccabées*, où sont exaltés la foi et le courage des sept frères martyrs et de leur mère.

3° *R. José*[3] *ben Ḥalaphta* (ר' יוסי בן חלפתא, dit aussi ר' יוסי דצפורי)

[1] Vers la fin du chap. XII.

[2] 37-95 après J. C.

[3] Exactement *Yôsé* (paraît être un diminutif de *Joseph*).

naquit à Séphoris, en Galilée, vers l'an 80 de l'ère vulgaire, et fut un des nombreux et des plus éminents disciples de R. Akiba. Après l'échec de Bar-Kokhébas et la catastrophe de Béthar, il fut forcé de quitter la Palestine et d'émigrer dans l'Asie Mineure, d'où il ne put revenir qu'après la mort de l'empereur Adrien (138). C'est surtout pendant cet exil qu'il recueillit, sous le nom de *Séder ʿOlâm,* un grand nombre de traditions relatives à l'histoire juive et particulièrement à la chronique biblique. Mais cet ouvrage ne s'est conservé qu'imparfaitement. Celui que nous avons aujourd'hui se compose de trois parties ou *portes*[1], contenant chacune dix chapitres; le texte en est fort altéré et visiblement fragmentaire. Malgré son peu d'étendue, il est intitulé ס"ע רבא «la *grande* Chronique», par opposition à une chronique plus petite encore, le ס"ע זוטא, qui ne peut remonter au delà du VIIIe siècle, et qui paraît avoir eu pour but d'établir la descendance davidique du *rêch-galoutha*[2] qui fonctionnait à cette époque. Quant à l'ouvrage de R. José, c'était une véritable autorité talmudique; il a aujourd'hui encore la forme d'une beraïtha et est souvent cité comme tel par le Talmud; mais il a pour nous d'autant moins de valeur historique, qu'il s'y est glissé dans le cours des siècles un grand nombre d'erreurs et d'interpolations.

[1] *Babhâ Qammâ, B. Meṣîʿâ* et *B. Bathrâ,* «première porte, porte du milieu, dernière porte». Ces trois noms désignent également les trois premiers traités de la IVe partie de la Michnah.

[2] «Æchmalotarque», chef spirituel de la captivité, comme le *gaôn* en était le chef temporel, du VIIe au XIe siècle.

PREMIÈRE PÉRIODE : *D.*

OUVRAGES PHILOSOPHIQUES.

On sait quelle influence l'hellénisme exerça sur une grande partie de l'Asie par suite des conquêtes d'Alexandre. Cette influence, qui devait longtemps survivre aux causes qui l'avaient produite et à l'empire macédonien, se fit particulièrement sentir chez les Juifs, établis en Égypte dès le règne du conquérant; et ceux mêmes de la Palestine, comme nous l'avons vu, n'y échappèrent point, surtout depuis l'époque où ce pays passa définitivement sous la domination des successeurs d'Alexandre. Alexandrie surtout fut le théâtre, sinon d'une révolution, du moins d'une transformation considérable dans les idées, les principes et les habitudes des Juifs, qui cultivèrent et s'assimilèrent peu à peu les sciences, la langue et la littérature de la Grèce, comme cette dernière fit connaissance avec notre histoire, notre législation et nos dogmes. La méditation, l'étude rationnelle du judaïsme, la spéculation philosophico-religieuse, la vie contemplative, semblent constituer la tendance favorite de cette époque et de cette contrée. Là se forma cette secte célèbre des *Thérapeutes,* qui a servi peut-être de modèle aux Esséniens[1] de la Palestine et même aux ordres religieux du christianisme; là un prêtre distingué, *Ézékias,* transporté de Judée en Égypte, sous Ptolémée Lagus, composa sur les institutions du peuple hébreu un ouvrage que son ami, le Grec Hécatée d'Abdère, mit à contribution dans son « Histoire des Juifs », dont quelques fragments subsistent encore. Les poètes *Ézékiel, Théodote, Philon l'Ancien,* tous citoyens juifs d'Alexandrie, racontèrent, sous une forme épique ou dramatique, les faits les plus importants de notre

[1] Ce mot, que d'autres prononcent *Esséens*, a été diversement expliqué. L'opinion la plus accréditée est celle qui y voit l'araméen אָסַיָא, correspondant exactement au grec *θεραπευταί*.

histoire. Là encore un philosophe juif, *Aristobule*[1], écrivait un poème religieux (pseudo-orphique) et un commentaire sur la Tôrah, qu'il dédiait au roi Ptolémée Philométor, son disciple et son protecteur.

Mais tous les écrivains juifs d'Alexandrie furent éclipsés par *Philon le Jeune,* dit le Juif, né vers l'an 30 avant l'ère vulgaire, et mort, dit-on, presque centenaire. On ne connaît guère de sa vie qu'un seul fait, mais qui montre assez la considération dont il jouissait chez ses coreligionnaires. «Vers l'an 40, les Juifs d'Alexandrie l'envoyèrent à Rome, près de Caligula, pour lui demander la confirmation du droit de bourgeoisie qu'ils avaient obtenu des Ptolémées et des Césars, et la restitution de quelques synagogues qui leur avaient été enlevées. Le fou furieux qui occupait alors le trône du monde, après avoir humilié de mille manières l'illustre vieillard, lui refusa tout ce qu'il demandait[2] et le renvoya, encore trop heureux d'avoir sauvé sa tête. Philon a écrit l'histoire de ce voyage, mais elle n'est pas arrivée jusqu'à nous[3]... » Ajoutons cependant que si Philon fut repoussé comme Juif, il fut hautement apprécié comme écrivain dans son pays et à Rome, où ses livres furent admis dans les bibliothèques publiques; sa réputation fut si grande qu'on alla jusqu'à le comparer à Platon, comme l'atteste un dicton bien connu[4]. Et de fait, s'il n'atteint pas à la hauteur philosophique du sage Athénien, il n'a pas moins eu le mérite d'initier ses compatriotes à la philosophie grecque, comme l'avait fait pour les Romains Cicéron, dont il rappelle et la vaste érudition et l'exposition aussi lumineuse qu'élégante.

Philon a composé quarante-trois ouvrages ou opuscules, dont

[1] Vers 150 av. J. C.

[2] Par suite des allégations odieuses d'*Apion,* délégué des Grecs, le même contre qui Josèphe écrivit.

[3] Franck, *Dict. des sc. philos.*, art. PHILON.

[4] « *Vel Plato philonizat, vel Philo platonizat.* »

un grand nombre sont parvenus jusqu'à nous. Ils forment en général un commentaire suivi, un véritable *midrach* philosophique sur l'Écriture sainte, et principalement sur les deux premiers livres de Moïse. C'est à ce titre qu'ils se rattachent à notre histoire de l'exégèse; mais il importe de remarquer que le système de Philon se distingue du midrach palestinien par plusieurs points, que je vais exposer d'après un critique moderne, et qui feront en même temps connaître la véritable tendance de cet écrivain, comme de l'école juive d'Alexandrie dont il est resté le principal représentant:

1° Le midrach de Philon n'est pas une compilation; c'est une œuvre toute personnelle, où il ne donne que sa propre interprétation de l'Écriture et ne rapporte qu'incidemment, çà et là, les opinions d'autres interprètes.

2° Philon, qui connaît fort peu l'hébreu, prend pour base de son interprétation non le texte original, mais la traduction des Septante.

3° Il ne commente pas des versets isolés, mais des sections entières, qu'il envisage dans leur ensemble, ou en appliquant successivement ses vues à toute la suite des versets dont elles se composent.

4° Il aime les fleurs de rhétorique, et même une certaine pompe oratoire, tandis que la manière des midrachistes est habituellement simple, sobre et sans art.

5° Enfin, il fait de l'allégorie un usage beaucoup plus fréquent et même à peu près exclusif. — Ce dernier trait est le plus important, et aucun ne caractérise mieux Philon, ainsi que l'école qu'il représente. L'allégorisme ou le symbolisme, qu'on ne peut certes absolument proscrire, qui joue même un grand et incontestable rôle dans les visions de nos prophètes, doit être partout ailleurs accepté avec une grande réserve. Or Philon en fait un véritable abus: les hommes et les choses, l'histoire et la législation, il allégorise tout, souvent fort ingénieusement, mais au mépris de la vérité et du sens naturel. Les quatre fleuves du Pa-

radis sont pour lui les quatre vertus cardinales; les cinq villes de la Pentapole sont les cinq sens, véhicule de toutes les passions et partant de tous les crimes; les tables généalogiques de la Genèse sont des fictions morales, et tous les personnages marquants de la Bible représentent des idées ou des principes, des vertus ou des vices. Non qu'il nie absolument le côté réel des faits; mais le côté typique qu'il y ajoute domine si fort, que souvent il absorbe et annihile l'autre. Philon se plaît surtout à trouver un sens allégorique et mystique dans les *nombres* employés par l'Écriture et qu'on a appelés depuis «nombres sacrés», tels que 7 et 10. On a rattaché cette méthode à celle des néo-pythagoriciens de la même époque et particulièrement de Modératus de Gadès, qui attribuaient un sens allégorique à la doctrine des nombres de Pythagore, et ne voyaient dans Platon et Aristote que d'habiles vulgarisateurs, qui avaient simplement traduit en langage intelligible et mis à la portée des profanes les savantes conceptions du maître. — Dans la partie législative, et alors même qu'il veut ou croit développer le texte selon le sens naturel, on voit aisément que Philon le prend à contresens de la vérité, et qu'il s'écarte fréquemment de l'exégèse ou de la tradition palestiniennes, qu'il ne connaît qu'imparfaitement et par ouï-dire. Sur les mots אלהים לא תקלל (*Exode*, XXII, 27), il remarque: «Nous avons pour règle d'observer nos lois et de ne pas attaquer celles d'autrui. Notre législateur nous a défendu de railler ou d'outrager même les divinités étrangères, parce qu'elles aussi s'appellent *Dieu.*» Il traduit donc ici אלהים par «les Dieux», erreur puisée dans les Septante et partagée depuis par Josèphe. «Si la Tôrah nous défend de faire cuire le chevreau dans le lait de sa mère, c'est parce qu'il y a une sorte de cruauté à faire cuire le jeune animal dans la substance même que la nature avait destinée à le nourrir[1].» Il prend donc ce précepte

[1] Cf. Ibn-Ezra sur l'Exode, XXIII, 19. — D'après la loi orale, ce passage défend aux Israélites le mélange de la viande avec le laitage (בשר בחלב); et sa triple répétition

au pied de la lettre, contrairement à la tradition de la Synagogue.

Il ne faut pas croire cependant, d'après ces détails, que Philon ait fait bon marché des observances cérémonielles du mosaïsme. Il ne les a ni dédaignées en théorie, ni négligées dans la pratique; il insiste au contraire sur leur importance et leur nécessité, tout en n'y voyant que des symboles, et il fit lui-même, dit-on, le pèlerinage de Jérusalem, pour y prier et y sacrifier dans le temple. Le but évident de ses efforts, comme de ceux de toute l'école juive d'Alexandrie et des théologiens du moyen âge, c'est de mettre en harmonie les idées, les lois et les récits de la Bible avec les doctrines de la philosophie grecque, avec les vérités rationnelles ou qui passaient pour telles. Moyen et résultats également défectueux; mais tendance louable, généreuse, et qui témoigne d'un attachement, d'une vénération sincère pour la religion paternelle et pour le monument qui la renferme. Par son ignorance de la langue et des traditions hébraïques, par le caractère étrange et faux de la plupart de ses conclusions, Philon ne devrait peut-être pas figurer dans cette histoire; mais sa nationalité, sa piété profonde, la droiture de ses intentions, la pureté de sa vie, et une certaine analogie dans ses procédés d'interprétation, obtiendront grâce pour ses écarts; ces caractères le rattachent jusqu'à un certain point à l'école du Midrach, et font même de lui, comme homme, comme Israélite et comme écrivain, une des figures les plus intéressantes de la période dont je viens de tracer l'esquisse.

dans le Pentateuque (*Exod.*, *l. c.* et xxxiv, 26; *Deut.*, xiv, 21) a pour but de leur interdire soit la *cuisson*, soit la *consommation*, soit une *jouissance* quelconque de ce mélange. — Le Talmud n'admet pas qu'on prête arbitrairement aux préceptes de la Loi des raisons de sentiment: שעושה מדותיו של הקב"ה רחמים, *Berakh.*, 33 *b*.

DEUXIÈME PÉRIODE.

DE SAADYAH À ABRAVANEL.

(900 à 1500 après J. C.)

La période de six siècles qui s'étend de Saadyah Gaôn à Abravanel peut être considérée comme l'âge d'or de l'exégèse, et même, en général, de tous les travaux rationnels prenant la Bible pour base. Aux essais timides des âges précédents, aux compilations serviles de la Palestine et de la Babylonie, cette période voit succéder l'étude personnelle et indépendante, consciencieuse et approfondie, du texte biblique et des vérités qu'il recèle. Une réelle et féconde révolution s'est opérée chez les écrivains du judaïsme rabbanite, dans l'Asie occidentale, l'Espagne et la Provence, en partie même dans la France du nord, l'Italie et l'Allemagne. Une foule de commentateurs, de grammairiens et de lexicographes, de théologiens et de moralistes, s'appliquent à déchiffrer la parole de Dieu, à en découvrir le vrai sens et à convertir en résultats pratiques les doctrines qui en découlent. Mais cette révolution, que Saadyah eut l'honneur d'inaugurer dans le rabbanisme, est plus vieille que lui, et le judaïsme l'avait vue éclore cent cinquante ans auparavant dans les premiers travaux des Caraïtes. On ne peut méconnaître ici l'influence de l'arabisme, aussi puissante et aussi universelle au moyen âge que l'avait été celle de l'hellénisme après Alexandre. Race admirablement douée par la nature et favorisée par les circonstances; initiée de bonne heure, par les relations commerciales et par la conquête, aux produits de la civilisation grecque, — philosophie, astronomie, médecine, littérature, — les Arabes s'appliquèrent avec un succès extraordinaire, surtout depuis l'avènement des Abbasides (750-1258), aux choses de l'esprit. A Bagdad, à Bassorah, à Samarcande, au Caire, à Alexandrie, à Fez, à Maroc, etc., ils eurent des écoles florissantes, dont la répu-

tation s'étendait au loin. Celles qu'ils avaient fondées en Espagne, notamment celles de Cordoue, de Saragosse, de Séville et de Grenade, attiraient de tous les coins de l'Europe des légions de disciples avides de science et qui allaient à leur tour la répandre dans la France, l'Angleterre, l'Allemagne et l'Italie. La race juive, intelligente et active comme ses sœurs sémitiques, jouissant d'ailleurs de la bienveillance, de la faveur même des gouvernements arabes, devait céder plus facilement que toute autre à cette heureuse impulsion, s'approprier la langue, la littérature et la science de ses maîtres; et dès la fin du VIIe siècle, nous voyons un médecin juif, écrivain et praticien également distingué, à la cour du premier calife ommiade, *Moawiah*[1]. Plus heureux ou mieux inspirés qu'autrefois les Hellénistes, les Juifs arabes surent joindre à l'étude des mathématiques et des sciences naturelles, de la philosophie et de la médecine, une culture fructueuse de la littérature hébraïque. Leurs succès dans cette culture, comme aussi dans la poésie, furent singulièrement facilités par l'affinité des deux langues sémitiques, et par l'impulsion des grammairiens et des poètes arabes qui leur servirent de modèles. Avec une connaissance plus approfondie de la syntaxe et du vocabulaire de la Bible, on pénétra plus aisément dans le sens vrai et naturel de son texte. La grammaire et la lexicographie devinrent la base d'une exégèse plus saine, qui interrogea avec une simplicité toute rationnelle la pensée des livres saints, et qui souvent la trouva. — De nombreuses difficultés cependant entourèrent ces premiers essais. Pendant près de mille ans, la méthode midrachique avait dominé presque seule, et l'étude scientifique de la langue sainte, de son matériel et de ses règles était à peine éclose. Au VIIIe siècle, il n'existait encore aucune grammaire ni aucun dictionnaire hébraïques, pour initier les penseurs au génie et aux formes de la langue, ou

[1] Maser Ghewaïh ibn-Golgol, de Bassora. Il traduisit en syriaque plusieurs traités de médecine.

pour élucider les obscurités de la nomenclature biblique. L'honneur d'avoir vaincu ces premières difficultés appartient incontestablement aux Caraïtes, qui, d'après le principe même de leur institution [1], s'attachèrent au texte biblique pur, comme à leur guide exclusif dans la vie religieuse. Connaître et fixer le vrai sens, le sens littéral de la Loi, était leur premier besoin, leur but principal, et ce but devait nécessairement les conduire à une étude raisonnée de la langue. Ce sont eux aussi qui les premiers abandonnèrent le patois talmudique dont leur fondateur, ʿAnân, se servait encore, et qui adoptèrent exclusivement dans leurs écrits ou l'arabe ou l'hébreu pur. Les écrivains rabbanites les suivirent dans cette double voie, moins encore pour les imiter que pour défendre leurs propres doctrines. C'est ainsi qu'une mauvaise cause produisit d'excellents effets, et que la réforme exégétique est sortie de la réforme religieuse.

La littérature caraïte, à en juger par les nombreux vestiges qui nous en restent et par le témoignage de l'histoire, paraît avoir été fort riche, notamment sur le triple terrain de l'exégèse, de la théologie et de la jurisprudence religieuse. La simple énumération de ces œuvres, ainsi que des docteurs et écrivains du caraïsme, dont plusieurs furent des hommes éminents, excéderait de beaucoup notre cadre et est d'ailleurs étrangère à notre étude spéciale. J'aurai, du reste, occasion d'en mentionner plus tard un certain nombre. Je me bornerai ici à cette remarque générale que les Caraïtes, mus par le double principe de l'attachement exclusif au texte et du dédain absolu de la tradition rabbinique, sont souvent arrivés à des résultats étroits, absurdes et contradictoires, tantôt en exagérant l'interprétation littérale, tantôt au contraire en ne la respectant pas assez, toujours en haine de la tradition. Ainsi, tandis que, d'une part, ils acceptent avec une rigueur de fakirs la

[1] Voy. ci-dessus, p. 196.

loi du talion et la défense de faire du feu le sabbat, ils ne craignent pas, d'un autre côté, de prêter un sens purement symbolique à des prescriptions formelles et réitérées de la Tôrah, telles que les phylactères et la mezouzah[1]. Ces pratiques, selon eux, sont d'invention rabbinique, et les textes qui les commandent doivent s'entendre uniquement au figuré.

R. *Saadyah*[2] *Gaôn,* qui fut un des plus redoutables adversaires des Caraïtes, paraît cependant s'être formé à leur école, et c'est avec leurs propres armes qu'il apprit à les combattre et à les vaincre. Un de leurs plus renommés docteurs, Çalmôn[3] ben Yerôḥâm, chef d'une communauté caraïte en Égypte, soutint contre lui une polémique aussi élégante que vigoureuse, et, chose remarquable, ce Çalmôn passe pour avoir été son maître. Je ne referai pas ici la biographie de Saadyah, que j'ai donnée ailleurs[4]. Je rappellerai seulement qu'il naquit en Égypte vers la fin du ixe siècle, fut appelé au gaonat de Sora en 928, perdit cette dignité deux ans après par suite de sa courageuse indépendance et des intrigues de ses adversaires, et composa dans la retraite les nombreux ouvrages qui ont fait de lui une des lumières les plus éclatantes de la Synagogue, le père de notre exégèse et de notre théologie. Il a traduit et commenté la plus grande partie de la Bible et peut-être la Bible entière, prenant toujours pour base le sens naturel, pour guides la raison et l'étude comparative des mots; et les éléments de cette comparaison, il les puise, selon la méthode la plus judicieuse, dans la Bible d'abord, puis, quand cette ressource lui fait défaut, dans les targoumîm, dans la Michnah, enfin dans l'arabe, sa langue maternelle, si proche parente de la langue biblique. Il avait d'ailleurs compris de bonne heure que la connaissance in-

[1] Voy. ci-dessus, p. 128, note 1.

[2] Vulgairement *Saadias;* exactement *Sa'adyah* (סַעֲדְיָה).

[3] שׂלמון et non שׁלמון, comme plusieurs écrivent.

[4] *Esquisse d'une théologie juive*, dans la *Vérité israélite*, IVe année, p. 86 et suiv. du tirage à part.

time de cette dernière était la condition indispensable d'une bonne traduction, et il s'était appliqué avec ardeur à l'étude de la grammaire hébraïque. Il composa sur cette matière plusieurs ouvrages, qui ne sont pas arrivés jusqu'à la postérité. De ce nombre est le אגרון ou *Recueil,* le premier lexique (si toutefois c'est un lexique) qui paraisse avoir été fait sur la Bible. Quant à sa traduction des livres saints, œuvre colossale et qui lui fait le plus d'honneur, il est vivement à regretter qu'elle soit perdue en majeure partie; car nous ne possédons plus avec quelque certitude que ses traductions du Pentateuque, d'Isaïe, de Job et des Petits Prophètes, encore ces deux dernières ne sont-elles pas imprimées.

Sur cet ordre de travaux, où le docteur égyptien n'avait d'autres devanciers dans la Synagogue que les antiques versions des targoumistes, une remarque importante est à faire. Malgré l'exemple donné et le succès obtenu dans la Synagogue par ces vieux et renommés traducteurs, une antipathie violente régnait depuis longtemps contre les versions de la Bible en langue vulgaire, et persistait encore au x[e] siècle. On les considérait comme des nouveautés dangereuses et suspectes, comme des entreprises téméraires; opinion, convenons-en, qui ne manquait pas de vérité[1] et qui ne péchait que par l'exagération. Il fallait une certaine hardiesse pour braver ce préjugé, et un esprit énergique et indépendant comme celui de Saadyah pour conduire à bon terme une telle entreprise. Ouvrir ou plutôt rouvrir cette épineuse carrière n'était pas, à cette époque, un petit mérite; et lorsque plus tard d'autres écrivains, s'engageant dans la même voie, eurent à subir les anathèmes ou à répondre aux attaques de quelques rabbins fanatiques, ils purent avec raison invoquer l'exemple du vénérable gaôn qui, le premier dans le moyen âge, avait vulgarisé la parole de Dieu.

Au reste, cet exemple, donné par une autorité aussi imposante,

[1] Lire les réflexions, souvent judicieuses, de M.-I. Biding, dans son savant opuscule *Êm la-miqrâ* (Metz, 1816), fol. 65 *b* et suiv.

produisit de bonne heure ses fruits naturels, et exerça une utile influence sur les écoles juives de la contrée où avait fleuri Saadyah. Pendant plus d'un siècle, l'impulsion donnée se continua dans la Perse[1] avec des succès divers, et l'on voit grossir rapidement, depuis Saadyah, le nombre de ceux qui, sans renoncer au Talmud et à la tradition dans l'ordre pratique et législatif, font une large part à la philosophie, à la science et à la raison humaine, dans les recherches exégétiques et théologiques. A Sora surtout, dans cette école encore pleine des enseignements du grand docteur, une jeunesse avide de savoir puisait avec une incroyable ardeur aux sources des mathématiques, de l'astronomie, de la philosophie et de la philologie, en tant que ces sources lui étaient accessibles, et c'est avec ce trésor de connaissances acquises qu'elle abordait l'interprétation des textes saints. La part importante qu'ils faisaient à la raison personnelle dans leurs spéculations, fit nommer ces chercheurs du xe siècle «les hommes de l'examen rationnel» (אנשי שקול הדעת), qu'il ne faut pas confondre, vu sa tendance foncièrement religieuse, avec la doctrine du libre examen.

Peu de noms cependant nous sont restés de cette époque, troublée d'ailleurs par des agitations politiques, par des guerres intestines, par les compétitions de plusieurs successeurs de Mahomet. Trois hommes surtout, trois gheonîm[2], se sont distingués dans le

[1] Il existe un grand nombre de versions persanes, complètes ou partielles, de la Bible. La seule, à notre connaissance, qui ait vu le jour, est la célèbre version du Pentateuque de R. Jacob Tawâs (*alias* Tousi = de Toûs, dans le Khoraçan), imprimée dans le Pentateuque polyglotte de Constantinople en 1546, et plus tard dans la Polyglotte de Bryan Walton; mais elle n'appartient pas à la période dont nous nous occupons, et c'est à tort que Fürst (*Biblioth. jud.*, t. III, p. 453) fait vivre Tawâs au xiiie siècle. Il appartient au plus tôt au commencement du xvie, comme l'a soupçonné Munk (*Notice sur Saad.*, p. 136), et comme le démontre M. Kohut dans la savante étude qu'il a consacrée à ce traducteur (*Krit. Beleucht. der Pers. Pentat.-Uebers.*, etc., Leipsick et Heidelberg, 1871).

[2] *Gheonîm* est le pluriel de *gaôn*. Nous avons dit un mot de ce dernier, p. 202, note 2.

x[e] siècle et ont laissé un nom dans notre histoire littéraire; malheureusement, nous ne pouvons leur consacrer qu'un rapide souvenir.

C'est d'abord R. *Samuel ben Ḥophni* (חפני) ha-Kohên, un des adeptes de l'école exégétique du *chiqqoul ha-da'ath,* et qui écrivit en arabe, dans l'esprit de cette école, un commentaire étendu sur la Bible, principalement sur le Pentateuque, indépendamment de plusieurs traités de législation juive. Quelques fragments de son commentaire biblique, cités par des écrivains postérieurs, prouvent que l'école de Sora, qu'il dirigeait comme gaôn, était restée fidèle à l'esprit de Saadyah, son fondateur, tout en combattant parfois les idées du maître avec cette même indépendance dont il lui avait légué l'exemple.

Je citerai ensuite R. *Cherira* (שרירא) *ben Ḥanina* (al. *Ḥananyah*), un des plus illustres docteurs du moyen âge, né vers 938, gaôn à Poumbeditha de 968 à 998, année où il résigna sa dignité au profit de son fils R. Hâya (ou Haï, האיי), et qui faisait remonter son origine, par Zorobabel, jusqu'au roi David. Malgré la haute considération dont il jouissait dans l'Irân et au dehors, ou à cause de cette considération même, Cherira eut des ennemis puissants, dont les calomnies lui attirèrent les persécutions de Togroul-Beg, chef de la dynastie des Seldjoucides, qui le fit périr, dit-on, d'une manière infamante[1], vers 1038, conséquemment centenaire. — Éclairé et savant comme Saadyah, Cherira avait comme lui un certain despotisme de caractère et de principes, et comme lui encore un faible pour certaines superstitions, telles que la chiromancie (cf. Saad., א"וד, v, *Préamb.*). Il est connu surtout par une longue lettre adressée à la communauté de Kaïrowân et qui, malgré ses obscurités et un certain désordre, fournit des données précieuses pour la chronologie du Talmud et des gheonîm. Cet important

[1] ונתלה מידו אחת, répètent les chroniqueurs après Râbad (*Sépher ha-Qabbâlah*, éd. Amsterdam, 1711, fol. 41 *a*). Trouvant l'expression bizarre, on a proposé de lire ונחלה «il lui vint une plaie», ce qui, vu le contexte, est encore moins admissible.

écrit est son principal titre à la reconnaissance de la postérité; car les observations exégétiques de Cherira sont trop peu nombreuses pour nous permettre d'apprécier suffisamment sa tendance.

Enfin, R. *Hâya* Gaôn, fils et successeur du précédent, comme nous l'avons dit, fut le dernier des gheonîm en date, mais l'un des premiers par le mérite. Écrivain fécond, il entretint une correspondance scientifique fort active avec ses coreligionnaires d'Espagne et du nord de l'Afrique. Il mena de front, avec une ardeur égale, l'étude du texte biblique et celle du Talmud, écrivit de savantes consultations légales (תשובות), un commentaire détaillé de la Bible et un dictionnaire hébreu intitulé הַמְּאַסֵּף et fort loué par Ibn-Ezra. Comme exégète, il chercha, dit-on, à concilier les tendances contraires, et un peu exclusives, de l'école de Poumbeditha qu'avait dirigée son père, et de celle de Sora qu'avait présidée Ben-Ḥophni, son beau-père. Mais si une partie de ses travaux talmudiques sont parvenus jusqu'à nous, ses travaux herméneutiques sont malheureusement perdus[1].

L'Afrique du nord, dont je viens de parler incidemment, mérite à son tour une mention particulière. Cette région, soumise de bonne heure au sceptre musulman, compta aussi dès cette époque des esprits distingués, qui cultivèrent avec succès l'exégèse biblique. Tandis que les études religieuses baissaient graduellement dans l'Asie, que dans la Palestine les écoles caraïtes étaient restées le seul refuge de la science juive, la patrie de Saadyah et les autres provinces de l'Afrique septentrionale virent fleurir des savants qui se firent un nom comme exégètes et comme grammairiens. La série de ces savants, de ceux du moins que nous connaissons, s'ouvre par R. *Isaac* (ben Salomon) *Israéli*[2]. Compatriote et ami

[1] Voir sur cet illustre gaôn : Munk, *Notice sur Ibn-Djanâḥ*, p. 69-70.

[2] יִשְׂרָאֵלִי. Il ne faut pas le confondre avec le célèbre astronome du même nom, qui vivait en Espagne au XIVe siècle, et dont nous aurons occasion de reparler.

d'enfance de Saadyah[1], renommé d'abord comme oculiste, Isaac fut appelé plus tard en Mauritanie pour devenir successivement le médecin de deux princes régnants, et mourut à Kaïrowân dans un âge très avancé. Aussi estimé comme écrivain que comme médecin, il composa un grand nombre d'ouvrages relatifs à la médecine, à l'astronomie, à la philosophie et à l'exégèse, notamment un long commentaire sur la cosmogonie de Moïse. Mais, par une fatalité déjà signalée et que nous aurons encore à déplorer plus d'une fois, ce dernier ouvrage n'existe plus, tandis que les autres, rédigés en arabe, se sont conservés dans des traductions hébraïques, espagnoles et latines.

L'exemple d'Israéli fut suivi par son disciple Adônîm ben Tamîm, dit aussi *Dounach* (דונש), que plusieurs modernes ont confondu à tort avec lui[2], et qui ne doit pas non plus être identifié avec un autre Dounach, appartenant plutôt à l'école espagnole, et dont nous parlerons bientôt. Ben Tamîm, appelé aussi par les Arabes *Abou-Sahl,* originaire de Bagdad par sa famille, naquit probablement, d'après les savantes recherches de Munk, au commencement du xe siècle, à Kaïrowân, où il exerça également la médecine à la cour du calife. Indépendamment de nombreux ouvrages scientifiques, il consacra ses loisirs à des écrits sur les doctrines du judaïsme (tels qu'un commentaire sur le *Sêpher Yeṣirah*[3]), et composa un ou plusieurs livres relatifs à la grammaire et à l'exégèse. Ces derniers sont perdus, et l'on ne saurait dire avec précision s'il s'agit d'une grammaire ou d'un lexique, et si l'auteur y avait joint un commentaire sur les livres sacrés. Quelques citations de divers auteurs, tels que Moïse Ibn-Ezra et Tan'ḥoum de Jérusalem, ne nous instruisent guère plus à cet égard que ce passage de Dounach lui-même, extrait par Munk de la préface de son commen-

[1] Suivant d'autres, il naquit vers 830 et mourut en 932, plus que centenaire.

[2] Voy. Munk, *op. cit.,* p. 43 et suiv.

[3] Célèbre ouvrage cabalistique, dont nous parlerons ultérieurement.

taire sur le *Sêpher Yesirah*[1]: «Si Dieu m'aide et prolonge mes jours, j'achèverai le livre dans lequel j'ai commencé à exposer que la langue hébraïque est la première des langues, qu'elle est celle du premier homme, et qu'après elle vient l'arabe. J'y expose le rapport qu'il y a entre l'arabe et l'hébreu; j'énumère tous les mots purs de la langue arabe qui se retrouvent dans la langue sainte, et je fais voir que l'hébreu est un arabe pur, et que les noms de certaines choses en arabe ressemblent aux noms hébreux...» C'est d'après ce principe que Dounach paraît avoir expliqué certaines formes grammaticales et certains passages obscurs de la Bible au moyen d'analogies arabes.

A côté de Dounach il faut placer un autre écrivain contemporain, plus connu de nom que de fait: Juda ben Qarich ou *Ibn-Qoreich,* de Tahort, en Barbarie, qui paraît s'être appliqué également avec ardeur à l'exégèse comparative. Pour expliquer les mots rares de l'Écriture, Ibn-Qoreich a recours, non seulement à l'araméen et à l'arabe, mais aussi quelquefois au persan, au berbère et à d'autres dialectes. L'ouvrage consacré à ces recherches, et qui porte le titre assez bizarre de «Père et Mère», אב ואם[2], existe en manuscrit à la bibliothèque Bodléienne d'Oxford. Il est précédé d'une épître à la communauté de Fez, où l'auteur recommande particulièrement l'étude du targoum à ceux qui veulent comprendre à fond la Bible et sa langue. Cette intéressante épître a été publiée en 1857 par MM. l'abbé Bargès et Goldberg.

Vers la fin de ce même siècle naquirent à Kaïrowân deux hommes bien connus dans la littérature juive: R. *Nissîm ben Jacob* (960-1040) et R. *Hananêl ben Houchiêl* (990-1050); deux tôsaphistes[3] éminents et plus célèbres encore que leurs pères dans

[1] *Op. cit.,* p. 56.

[2] Voy. Ibn-Ezra, préface du *S. Môzenayim,* qui ajoute, peut-être par allusion au titre: וראוי לנהוג בו דרך כבוד «il convient de l'honorer» (Cf. *Exod.,* xx, 12).

[3] Voy. ci-dessus, p. 30, note 2.

la science talmudique, mais qui ne restèrent étrangers ni l'un ni l'autre à la culture de l'exégèse. Tous deux composèrent des commentaires sur la Tôrah, desquels il ne reste plus que de rares vestiges, et qui paraissent conçus dans l'esprit sagement rationnel de Saadyah. C'est ainsi qu'ils répudient énergiquement toute doctrine anthropomorphique, comme déraisonnable et contraire à la Bible. C'est ainsi encore que tous deux, Ḥananêl surtout, nient la puissance et l'efficacité de la magie. De tels principes, soutenus par des talmudistes aussi convaincus, ne contribuèrent pas peu à améliorer et à assainir, dans les intelligences de cette époque, la notion de Dieu et de sa providence.

D'autres savants, dont les noms et les œuvres sont aujourd'hui inconnus ou peu connus, illustrèrent encore dans cette période l'Afrique du nord; mais c'est à une contrée voisine, favorisée par le plus heureux concours d'événements et de circonstances, qu'il était réservé de voir s'épanouir dans toute sa richesse et dans toutes ses branches la culture des lettres saintes. L'Espagne, où depuis plusieurs siècles pas une synagogue ne s'est rouverte, où naguère encore l'enfant d'Israël, à peine toléré, n'osait professer publiquement la croyance de ses pères, laissa loin derrière elle, pour les productions de l'esprit juif, la Perse, la Palestine et l'Afrique, qui l'avaient cependant devancée dans la rénovation des études exégétiques, philosophiques et littéraires. Dans ce pays, où la tradition fait émigrer une colonie juive dès après la destruction du premier temple, la grammaire, la littérature, la poésie, la saine exégèse, parvinrent à leur apogée; et l'étude même du Talmud, transplantée là par quelques docteurs de l'Italie méridionale, s'y éleva à la hauteur d'une science, grâce à l'esprit de méthode qui caractérise l'école espagnole, et qu'elle sut y introduire.

Ce mouvement si fécond de l'école espagnole fut surtout provoqué et encouragé par quelques Israélites de science et de cœur, haut placés dans la société musulmane, investis même de l'estime

et de la confiance des princes régnants, et qui, indépendamment de leurs travaux personnels, profitèrent de leur fortune et de leur crédit pour encourager les œuvres de leurs coreligionnaires. Deux hommes surtout exercèrent une influence considérable à cet égard, aux xe et xie siècles, et se sont fait un nom impérissable dans notre histoire, comme savants distingués et comme mécènes de la science juive; ces hommes sont *Ḥasdaï Ibn-Chafroût* et *Samuel ha-Naghîd.*

Comme beaucoup de savants juifs du moyen âge, Ḥasdaï[1] était médecin; ses connaissances médicales et linguistiques lui attirèrent l'attention et bientôt la faveur du calife ʿAbd-er-Raḥmân (Abdérame) III, qui l'admit dans son intimité et lui accorda toute sa confiance. Il conserva cette haute position sous le règne d'Al-Ḥakem II, fils d'Abdérame, qui protégeait les sciences plus encore que n'avait fait son père. Sans se laisser éblouir par les grandeurs, ni absorber par les soucis de l'administration, Ḥasdaï sut faire une part égale à tous ses devoirs et se dévoua sans réserve aux intérêts de son maître, de son pays et de sa communion. Il encouragea les études religieuses, tout en les cultivant lui-même avec un remarquable succès. Sa sollicitude pour la situation et les intérêts de ses frères s'étendit bien au delà du pays natal, et nous le voyons correspondre tour à tour avec R. Hâya Gaôn à Poumbeditha, avec R. Dôsâ (דוסא) ben Saadyah Gaôn à Bagdad, avec Joseph ben Aaron, roi des Khazars ou Khozars, le héros du livre *Khozari,* dont la lettre, ainsi que celle de Ḥasdaï qui l'avait provoquée, abonde en renseignements du plus vif intérêt[2].

La vie, les mérites, la position et l'influence de R. *Samuel*

[1] Exactement : Abou-Yousouf Ḥasdaï (*al.* Ḥisdaï) ben Isaac ibn Chafroût (*al.* Chaproût, Sprot, etc.); Cordoue, 915-970. Voy., sur le nom de שפרוט, J. et H. Derenbourg, *Opusc. et traités d'Abou'l-Walîd,* etc., p. 11, note.

[2] Il existe deux études spéciales sur Ḥasdaï, l'une de Carmoly (Bruxelles, 1834), l'autre du jeune et regretté Philoxène Luzzatto (Paris, 1852). Voy. aussi ci-après Ben-Sarouq, p. 224, et Munk, *Mélanges,* etc., p. 480.

ha-Lévi[1] offrent une singulière analogie avec ceux de Ḥasdaï. Né à Cordoue vers la fin du xe siècle, et établi plus tard à Grenade, un remarquable enchaînement de circonstances l'éleva de la sphère la plus modeste aux premières dignités de l'État. Le roi des Berbères à Grenade, Ḥabous ben Makès (*alias* Maḥès, מאחס), le nomma son conseiller, son secrétaire et vizir, et c'est peut-être ici, dit Munk, le seul exemple d'un Juif gouvernant directement et publiquement sous le titre de «vézir» et de «kâtib». Cette faveur, il la conserva sous Bâdis, fils et successeur de Ḥabous, et il la transmit à son propre fils Joseph. L'un et l'autre portèrent le titre de *Naghîd*, c'est-à-dire chef ou prince des Juifs de Grenade, comme Ḥasdaï avait porté le titre de *Naci*[2]. Comme lui, Samuel se montra digne de sa fortune par le noble usage qu'il en fit, par sa munificence, par ses efforts infatigables pour propager et encourager la science religieuse en Espagne, en Afrique, en Sicile, et jusque dans la Babylonie et la Palestine. Je ne puis détailler ici toute cette vie si curieuse et si pleine, sur laquelle on peut se renseigner soit dans le *Sêpher ha-qabbâlah* de Râbad, soit dans la savante notice de Munk sur Ibn-Djanâḥ. Pour me renfermer dans mon sujet, je me bornerai à dire que Samuel ha-Naghîd, lors même qu'il ne serait pas une des figures les plus imposantes de notre histoire et même de l'histoire d'Espagne, serait encore un des plus grands noms de notre littérature. Écrivain fertile et profond, poète distingué, linguiste, exégète et talmudiste, il composa, dit-on, un très grand nombre d'ouvrages, perdus pour la plupart, mais qui paraissent avoir eu un long retentissement et produit une grande sensation parmi ses contemporains. Tels furent surtout:

[1] Samuel ben Joseph ha-Lévi, communément *Samuel ha-Naghîd*, dit aussi *Ibn-Nagdilah* ou *Ibn-Nagrélah*, mort en 1055.

[2] J'incline à croire que ces noms, qui reparaissent plusieurs fois dans notre histoire, ne sont que la traduction en hébreu des dignités ou titres honorifiques des personnages en question, נגיד correspondant à «vizir» et נשיא à «grand», etc.

son commentaire sur la Tôrah, dont il ne reste que celui du livre des Nombres (ms. à Oxford); trois recueils de poésie et de maximes intitulés בן תהלים, בן משלי et בן קהלת[1], dont le dernier paraît perdu; et enfin un livre devenu classique, le מבוא התלמוד, «introduction à l'étude du Talmud», lequel passe pour n'être que l'extrait d'un traité méthodologique plus considérable et plus complet. En outre, au rapport d'Ibn-Ezra[2], Samuel composa vingt-deux ouvrages relatifs à la grammaire hébraïque. Le plus développé et le plus remarquable était celui qu'Ibn-Ezra nomme *Sêpher ha-'Ôcher,* «Livre de la richesse», et qu'il met au-dessus de tous les autres ouvrages de grammaire, y compris ceux d'Ibn-Djanâḥ. Un pareil témoignage rend assurément cette perte plus regrettable encore pour les amis des lettres saintes.

Samuel ha-Naghîd avait eu pour maître dans cette science un grammairien éminent dont nous parlerons bientôt, Juda Ḥayyoudj; il avait voué à sa mémoire et à ses doctrines un culte bien mérité sans doute, mais qui n'était pas exempt d'exagération et de partialité, comme nous l'apprendrons à l'occasion d'un autre hébraïsant non moins distingué, Ibn-Djanâḥ.

Citons, pour terminer, un passage bien caractéristique du *Mebhô ha-Talmoud* dont nous venons de parler: כל פירוש שיבוא בתלמוד על שום ענין שלא יהיה מצוה, זו היא הגדה, ואין לך ללמוד ממנה אלא מה שיעלה על הדעת. ויש לך לדעת שכל מה שקיימו חז"ל הלכה בענין מצוה, שהוא מפי משה רבנו ע"ה שקבל מפי הגבורה, אין לך להוסיף עליו ולא לגרוע ממנו; אבל מה שפירשו הפסוקים, כל אחד כפי מה שנזדמן לו ומה שראה בדעתו; ולפי מה שיעלה על הדעת מן הפירושים האלו לומדים אותם, והשאר אין סומכים עליהם.

[1] «Le petit Psautier, le petit Michlê, le petit Qohéleth». On ne possède qu'un fragment du second; une partie importante du premier a été retrouvée par le savant M. Harkavy et publiée dans ses *Studien und Mittheilungen* (Saint-Pétersbourg, 1879), dont elle forme le premier fascicule.

[2] Voy. *Yesôd môrâ,* p. 5, éd. Francfort-sur-le-Mein, 1840, et préface du *S. môzenayim.*

Toute explication que renferme le Talmud sur un point qui ne touche pas à la législation, c'est de la haggâdah (ci-dessus, p. 168), *et tu ne dois en accepter que ce qu'admet la raison*. Car tu sauras que tout ce que nos docteurs ont établi comme règle en matière législative, à titre de tradition émanant de Moïse, qui lui-même l'a reçue de Dieu, tu ne peux y rien ajouter, en rien retrancher; quant à leur manière d'interpréter les textes, chacun l'a fait selon l'occurrence et selon ses idées personnelles. De ces interprétations, on adopte celles qui semblent rationnelles, *les autres ne doivent pas faire autorité*.

Ce court extrait montre bien ce qu'était Samuel, et dans quelle sage mesure il sut concilier l'indépendance de l'exégète avec la soumission du croyant.

L'ÉCOLE ESPAGNOLE.

Nous avons maintenant à suivre les progrès de l'exégèse dans la Péninsule, où la science juive fut importée du nord de l'Afrique. C'est dans cette seconde Palestine, nous l'avons dit, que la littérature sacrée en général et les études bibliques en particulier, bien qu'elles n'y fussent pas indigènes, reçurent pendant cette période leur plus riche développement. C'est surtout dans sa première moitié, de 1000 à 1300 environ, que se forma cette illustre *Ecole espagnole*[1] qui a laissé de si durables souvenirs, et que n'ont pas même éclipsée les travaux de la science moderne, préparés et suscités par les siens. Une double tendance, littéraire et philosophique, se manifeste et se développe dans l'interprétation de l'Écriture par cette école. L'une s'exerce sur le texte, l'autre sur la doctrine. L'une adopte pour son domaine la grammaire et la lexicographie, l'autre la théologie dogmatique et morale. Bien que les deux tendances soient le plus souvent réunies chez les mêmes auteurs et dans les mêmes commentaires bibliques, comme elles

[1] Proprement *hispano-portugaise;* dans l'hébreu moderne HA-SEPHARDÎM, qu'on applique aussi aux Juifs dits «portugais» ou du rite «portugais», expression non moins impropre. On sait que le ספרד de la Bible n'a aucun rapport avec la Péninsule ibérique, non plus que אשכנז avec l'Allemagne.

l'avaient été chez Saadyah et les Caraïtes, ce sera naturellement la première, vu la spécialité de notre cours, qui devra surtout fixer notre attention.

Les premiers noms qui nous frappent dans cette brillante pléiade d'écrivains, sont ceux de Menaḥêm ben Sarouq et de Dounach ben Librât, qui l'un et l'autre florissaient très probablement dans la seconde moitié du xe siècle, et dont les ouvrages, écrits en hébreu, furent connus de bonne heure, même des exégètes français, qui les citent souvent.

Menaḥem (ben Jacob) *ben Sarouq* (סרוק), né à Tortose, fut appelé à Cordoue par le puissant Ḥasdaï Ibn-Chafroût dont nous avons parlé, et qui, d'abord son protecteur et son bienfaiteur, prêta plus tard l'oreille à des insinuations malveillantes contre lui, le traita avec la plus grande dureté et le laissa dans le dénuement. D'après la conjecture fondée de Luzzatto, qui le premier a révélé ces faits[1], ce n'était rien moins qu'une accusation de caraïsme qui avait été portée contre Menaḥem; et une pareille imputation, grave en tout temps, l'était particulièrement à une époque où la secte, plus florissante, était aussi plus dangereuse, où Rabbanites et Caraïtes étaient divisés par une hostilité intolérante et implacable. L'écrivain disgracié adressa à son ancien mécène plusieurs écrits et poèmes justificatifs, où il demandait tour à tour grâce et justice, et qui finirent, dit-on, par lui obtenir sa réhabilitation entière.

Le principal titre scientifique de Menaḥem, et le seul à peu près qui se soit conservé, est son dictionnaire hébreu (מַחְבֶּרֶת, dit aussi ס' הפתרון ou אגרון), le premier ouvrage de ce genre qui nous soit parvenu, et dont M. Filipowski a donné une excellente édition (Londres et Édimbourg, 1854). Sa méthode est encore celle des

[1] Dans son *Béth ha-Ôṣár*, publié en 1847, et resté inachevé.

premiers grammairiens d'Orient, qui admettaient des racines de deux lettres et même d'une seule, méthode dont l'incommodité — nous ne disons pas la fausseté — devait être bientôt démontrée par le judicieux Ḥayyoudj. Le *Maḥbéreth* de Menaḥem est précédé d'un essai de grammaire instructif, mais fort incomplet, disposition que nous voyons adoptée plus tard par d'autres grammairiens, tels qu'Ibn-Djanâḥ, Parḥôn, D. Qimḥi. Les remarques exégétiques dont ce livre est semé sont ingénieuses, intéressantes, d'une originalité qui va parfois jusqu'à l'audace et qui semble justifier, il faut le dire, l'accusation d'hérésie dont notre auteur fut l'objet. Tel qu'il est, ce travail a le mérite d'avoir ouvert la carrière, servi de modèle à des dictionnaires plus parfaits, et contribué puissamment à l'intelligence de l'Écriture par l'habileté avec laquelle il classe et distingue les différentes acceptions des mots.

Toutefois, les mérites scientifiques de Menaḥem furent attaqués comme l'avaient été ses sentiments religieux. Il trouva un rude adversaire dans *Dounach ben Librât* (ou *Labrât*, דונש בן לברט), dit aussi Adônîm ha-Lévi, grammairien distingué, né à Fez, demeurant en Espagne, et qui ne pouvait sans doute pardonner à un Espagnol d'avoir ravi à l'Afrique la palme de l'exégèse. Dounach publia sur le travail de Menaḥem un examen critique, en prose rimée, connu sous le titre de «Réponses de Dounach[1]», et empreint d'une grande acrimonie. Menaḥem répliqua à son tour, et l'on connaît encore, par des citations, quelques passages de cette réplique. Près de deux siècles plus tard, un rabbin célèbre, Jacob Tam, petit-fils de Rachi, essaya de justifier Menaḥem dans un opuscule, publié de nos jours par M. Filipowski sous le titre de הכרעות רבנו תם, avec les critiques de Dounach. Du reste, quelque judicieuses qu'aient pu être parfois les observations de ce dernier, qui s'attaqua également à certaines vues grammaticales ou

[1] תשובות דונש; Filipowski, Londres, 1855.

exégétiques de Saadyah, il ne paraît pas avoir beaucoup avancé la connaissance de la langue hébraïque.

Ce mérite est dû surtout à son contemporain plus jeune, R. *Juda Ḥayyoudj*[1], émigré, comme Dounach, de Fez en Espagne, où il enseigna la grammaire hébraïque au vizir Samuel ha-Naghîd[2], vers la fin du xe siècle. Ibn-Ezra, dans ses divers ouvrages, le nomme ראש המדקדקים et המדקדק הראשון «le chef, le premier des grammairiens», et cet éloge n'a rien d'exagéré. Luzzatto, dans ses *Prolegomeni*, Léopold Dukes, dans ses *Literaturhistorische Mittheilungen*[3], et surtout Munk, dans la *Notice* déjà citée (p. 64 à 69), ont très bien fait ressortir les mérites de ce savant, véritable réformateur de la grammaire hébraïque, et précurseur de celui dont nous allons parler.

Abou'l-Walîd Merwân *Ibn-Djanâḥ*, que les grammairiens et commentateurs juifs nomment tour à tour בן גנאח, ר' יונה et ר' מרינוס, fut sans contredit le premier hébraïsant de son siècle. Né à Cordoue vers 985, et forcé, par suite de troubles civils, de s'expatrier avec Samuel ha-Naghîd et beaucoup d'autres habitants (en 1012), il vint s'établir à Saragosse, où il mourut vers 1050. «Ibn-Djanâḥ[4] avait fait de vastes études, non seulement dans la langue hébraïque, dans l'Écriture sainte et dans le Talmud, mais

[1] חַיּוּג, *vulgo* חִיּוּג; en arabe : Abou-Zakariyya Yaḥya ben Daoud.

[2] Ci-dessus, p. 221.

[3] On doit à M. Dukes la publication de tous les ouvrages grammaticaux de Ḥayyoudj; Francfort-sur-le-Mein, 1844.

[4] D'après Munk, *loc. cit.*, p. 77 et suiv. (nous avons abrégé). — Dans un article consacré à cette remarquable notice (depuis couronnée par l'Institut) et inséré dans les *Archives israélites* (année 1851, p. 597 et suiv.), nous avons signalé deux bévues étranges de Buxtorf, dont l'une se rapporte à l'écrivain qui nous occupe. On sait que Buxtorf a retouché et fort amélioré les *Concordances* hébraïques de Mardochée Nathan. Il essaye, dans sa préface, d'expliquer certaines notations employées par ce dernier; et rencontrant, dans le nombre, l'expression לן' גנ"ח, qui signifie simplement «d'après Ibn-Djanâḥ», il ne trouve rien de mieux, pour s'en rendre compte, que cet effroyable et barbare acrostiche : לנוצרית גירולמוס נקרא חול «d'après la (version) chrétienne de Jérôme, appelée la Vulgaire»! *Parturient montes, nascetur ridiculus mus.*

aussi dans la langue arabe, qu'il possédait parfaitement, et dans les sciences profanes, notamment dans la logique et la médecine. Il s'était même essayé dans sa jeunesse à faire des vers hébreux, occupation alors fort à la mode parmi les beaux esprits juifs, qui s'inspiraient de la poésie des Arabes et en imitaient les différents genres et même la forme rythmique. Toutefois, ne se sentant pas de vocation pour la poésie, il abandonna cet art pour se livrer à des études plus sérieuses. Non seulement il pratiqua la médecine, mais il s'y fit connaître aussi comme écrivain, et un ouvrage qu'il composa sur cette matière est invoqué comme autorité par plusieurs médecins arabes... Il étudia aussi la philosophie d'Aristote, fort en vogue alors chez les Juifs d'Espagne, quoiqu'il la considérât comme stérile et même dangereuse pour la religion. Mais son attention se dirigea principalement vers la langue hébraïque, dont il voulait, en profitant de sa connaissance approfondie de l'arabe, faire connaître les règles dans leur ensemble par un travail raisonné et tout nouveau jusqu'alors. Après avoir discuté dans divers écrits les doctrines de Ḥayyoudj et les avoir rectifiées et complétées dans leurs détails, Ibn-Djanâḥ réunit tous les résultats certains obtenus jusque-là par les grammairiens et les lexicographes juifs, et, y ajoutant ceux de ses propres études, éleva pour la première fois l'édifice complet de la grammaire hébraïque et composa le premier dictionnaire hébreu vraiment digne de ce nom... » On connaît de lui avec certitude jusqu'à sept ouvrages relatifs à la langue hébraïque, tous écrits en arabe, et presque tous existant encore aujourd'hui. Le plus important, et qui est son principal titre à la reconnaissance de la postérité, c'est celui qu'il intitula « Livre d'examen *ou* de recherche » (*Kitâb al-tan'qiḥ*) et qui embrasse deux parties distinctes : la *Grammaire* et le *Dictionnaire*. La grammaire n'est autre que le ספר הרקמה (*Kitâb al-lumâʿ*), publié en hébreu[1] d'après la traduction de Juda Ibn-Tibbôn, et dont

[1] Par MM. Goldberg et Kirchheim, Francfort-sur-le-Mein, 1856.

l'introduction, d'après le texte arabe, avait déjà été donnée par Munk en 1851. Quant au dictionnaire, intitulé «Livre des racines» (*Kitâb al-ouṣoûl*), Gesenius en a fait un fréquent usage, notamment dans son *Thesaurus;* mais on se fera une idée plus nette du plan et de la méthode de l'auteur, en lisant la consciencieuse analyse donnée par M. Neubauer de la préface de ce dictionnaire[1]. — Ces deux ouvrages ont fait époque, et ils le méritaient; ils sont incontestablement supérieurs à tous ceux qui les avaient précédés et à ceux de Ḥayyoudj lui-même; mais ils ne sauraient nous faire oublier qu'Ibn-Djanâḥ doit beaucoup à ce dernier, et que le mérite de l'idée fondamentale, de l'idée qui a révolutionné le système de la grammaire hébraïque, lui appartient tout entier. Aussi Ḥayyoudj trouva-t-il d'énergiques défenseurs, dont le plus habile et le plus convaincu sans contredit fut son illustre disciple, Samuel ha-Naghîd. Plusieurs ouvrages de notre auteur se rapportent à cette polémique, qui paraît avoir produit une grande sensation, et dont le souvenir nous a été conservé par des autorités irrécusables[2].

Parmi les célébrités juives-espagnoles du XIe siècle, nous ne saurions oublier *Salomon* ben Yehoudah *Ibn-Ghebirol* (שלמה בן גבירול), bien qu'il soit plus connu comme poète et comme philosophe que comme exégète et grammairien. Ibn-Ghebirol, né à Malaga vers 1020, et mort, dit-on, à Valence en 1070 (la même année que R. Gerson, dit «le Flambeau de l'exil»), est un des génies les plus extraordinaires de la remarquable époque que nous étudions.

[1] Voir le *Journal asiatique*, livraison de septembre-octobre 1862, p. 218 et suiv. Cf. Munk, *Notice*, p. 211 et suiv. — Grammaire et dictionnaire ont été publiés récemment dans le texte arabe. On doit, de plus, à MM. Joseph et Hartwig Derenbourg la publication et la traduction de plusieurs opuscules grammaticaux de notre auteur, précédées d'une introduction très remarquable, riche de faits nouveaux et d'aperçus ingénieux (Paris, Imprimerie nationale, 1880).

[2] Voy. Parḥôn, dans la préface de son Lexique, et J. Ibn-Tibbôn, dans la préface de sa traduction du *Sépher ha-Riqmah*. Cf. Munk, *Notice sur Ibn-Djanâḥ*, p. 74-75; Derenbourg, *op. cit.*, Introd., p. XXXII et suiv.

Comme philosophe, il est d'une hardiesse incomparable, il touche presque au panthéisme, et c'est lui qui, comme auteur du מקור חיים (*Fons vitæ*), a donné, sous le nom corrompu d'*Avicebron*, une si terrible besogne aux scolastiques chrétiens. Comme poète, il est, estime Munk[1], «le véritable restaurateur de la poésie hébraïque; il occupe le premier rang parmi les poètes juifs du moyen âge, et il était peut-être un des plus grands poètes de son temps. S'il a imité les Arabes pour ce qui concerne les formes extérieures de la versification, il les a surpassés par l'élan poétique, par l'élévation des pensées et des sentiments.» — La Synagogue lui doit une foule d'hymnes et de cantiques, dont le plus remarquable est le כֶּתֶר מַלְכוּת «Couronne royale», où le philosophe, surtout le philosophe religieux, perce continuellement sous le poète[2]. On lui a souvent attribué l'hymne didactique de יגדל, qui fait partie du rituel israélite; c'est une erreur, ce formulaire étant manifestement calqué sur celui de Maïmonide, qui florissait plus d'un siècle après Ibn-Ghebirol.

A la différence de ses ouvrages philosophiques, tous écrits en arabe, Ibn-Ghebirol adopta en général, dans ses poésies, le plus pur idiome de la Bible. Du reste, cet écrivain ne se rattache à nos études que par deux titres, malheureusement presque effacés. Il composa à l'âge de dix-neuf ans une grammaire hébraïque en vers monorimes, intitulée הָעֲנָק «le Collier», et dont l'introduction nous a été conservée par Salomon Parḥôn au commencement de son Lexique; comme exégète, on ignore s'il a écrit des commentaires sur la Bible; mais ses explications de certains textes, citées

[1] *Mélanges*, p. 158. — C'est à cet illustre savant que revient l'honneur d'avoir signalé et démontré, par des preuves irrécusables, l'identité de notre Salomon avec l'*Avicebron* des scolastiques.

[2] Cet hymne, introduit dans un grand nombre de rituels, surtout du rite *sephardi* (ci-dessus, p. 222, note), a été imité ou traduit en plusieurs langues. Mardochée Venture en a donné une version française, et Munk une analyse dans ses *Mélanges* (p. 162 et suiv.).

par d'autres auteurs, prouvent qu'il affectionnait l'interprétation allégorique et même mystique.

Ibn-Ghebirol eut une destinée malheureuse. Comme tant d'autres génies, il fut longtemps méconnu, persécuté, et il termina une vie orageuse par une mort tragique et prématurée, qui rappelle celle de Juda ha-Lévi. S'il faut en croire une tradition quelque peu légendaire [1], il succomba sous le fer d'un musulman jaloux de son talent et de sa gloire. L'assassin enterra sa victime sous un figuier de son jardin; cet arbre porta des fruits d'un volume et d'une douceur extraordinaires, et le roi, informé de ce phénomène, fit venir le propriétaire du jardin, qui, pressé de questions, finit par avouer son crime et le paya de sa vie.

Cette première moitié du XIe siècle fut encore illustrée dans l'Espagne juive par un grand nombre de grammairiens et de littérateurs distingués, dont on connaît mieux les noms que les œuvres, et dont les mérites sont attestés par leurs successeurs les plus éminents, tels que Moïse Ibn-Ezra et son homonyme Abraham Ibn-Ezra. Citons principalement : *Isaac* ben Juda *Ibn-Ghiath* (ר"י בן גיאת), rabbin à Lucena ou Elisana (mort en 1509), talmudiste d'une grande autorité, poète estimable, mais exégète fantaisiste, auteur d'un commentaire sur l'Ecclésiaste; — *Juda Ibn-Bil'âm,* de Tolède, hébraïsant consommé, qui composa un commentaire sur le Pentateuque, un essai de théologie rationnelle, divers opuscules importants sur la grammaire et l'accentuation (ספר טעמי המקרא), et qui se livra à la critique avec plus d'ardeur encore qu'à la science pure; — enfin *Moïse* ben Samuel *Gicatilia* (ou *Chiquitilla*), de Cordoue, appelé par Ibn-Ezra « R. Môcheh ha-Kohên », qui traduisit en hébreu les ouvrages de Ḥayyoudj, auquel il ajouta beaucoup de faits nouveaux, composa lui-même un traité grammatical

[1] *Chalchéleth*, fol. 30 *a*; Munk, *l. c.*, p. 157.

(ספר זכרים ונקבות) et se fit aussi un grand nom dans l'exégèse biblique[1].

C'est surtout à partir de la seconde moitié de ce même siècle que les illustrations exégétiques se pressent sous nos yeux, jusqu'à Maïmonide, qui fit école et époque, et qui marqua d'une empreinte ineffaçable la fin du siècle suivant. Là nous rencontrons successivement ou simultanément une légion d'écrivains qui, comme poètes, grammairiens, exégètes, lexicographes, théologiens, rendirent les plus précieux services à l'interprétation de l'Écriture. Nous allons les passer en revue, en appuyant davantage sur ceux qui appartiennent plus spécialement à notre domaine.

Beḥaï, *alias* Beḥayé, ou mieux *Baḥya* ben Joseph Ibn-Baqôdaḥ (רבנו בחיי), «juge», c'est-à-dire rabbin, à Saragosse, mort vers la fin du siècle, et qu'il ne faut pas confondre avec un autre Baḥya dont nous parlerons plus tard, s'est consacré particulièrement à la théologie dogmatique et morale. Il est surtout connu par ses «Devoirs des cœurs», traité de morale religieuse en dix chapitres, dont le premier démontre l'existence, l'unité et la spiritualité de Dieu. Cet ouvrage, écrit en arabe sous une forme et dans un but essentiellement populaires, est devenu de bonne heure classique dans le judaïsme. Il a été traduit en hébreu dès le XIIe siècle par Juda Ibn-Tibbôn et par Joseph Qimḥi[2], depuis très souvent réimprimé, commenté et traduit en plusieurs langues. Dans les nombreuses citations et applications qu'il fait de l'Écriture sainte, — seul côté par lequel il nous intéresse ici, — Baḥya suit en général l'interprétation rationnelle du *pechât* et rencontre souvent, dans les textes bibliques, des beautés et des profondeurs inattendues. Mais il ne dédaigne pas toujours le procédé haggadique, auquel, du reste, la nature même de son ouvrage l'entraînait presque inévitablement.

[1] Voir *Journal asiatique*, 1863, n° 79, art. de M. Neubauer, p. 247.

[2] Cette dernière version est moins complète et n'a pas été imprimée.

Tandis que Bahya cultivait ainsi le champ de la morale religieuse avec un succès mérité et qui dure encore, son contemporain *Moïse* ben Jacob *Ibn-Ezra* (en arabe, Abou-Haroun; né à Grenade vers 1070, mort vers 1140) exploitait avec non moins d'éclat le domaine de la poésie et de la philosophie juives. Son ערוגת הבשם «Parterre d'aromates», publié en partie par M. Léopold Dukes, est divisé en sept livres, qui traitent de Dieu et de ses attributs, de la nature en général et de l'âme humaine en particulier. Il composa aussi en arabe un traité de rhétorique et de poésie, également parvenu jusqu'à nous, mais non encore imprimé. Ce qui le rendit surtout célèbre parmi ses coreligionnaires, ce sont ses admirables poésies, religieuses et mondaines, et surtout ses poèmes pénitentiaux, *seliḥôth,* qui lui valurent le surnom de הַסַּלָּח[1], «le Poète de la Pénitence». Ses contemporains le préconisent comme un sage, également maître et de la langue et de son cœur. Plusieurs de ses poésies ont été traduites en allemand par MM. L. Dukes et Michel Sachs.

A côté et peut-être au-dessus de Moïse Ibn-Ezra, il faut placer son contemporain *Juda* ben Samuel *ha-Lévi*, de Castille, en arabe Abou'l-Ḥassân, dont j'ai donné ailleurs[2] la biographie; poète fécond et plein de génie, le plus grand peut-être de la Synagogue; théologien éminent, quoique peu amoureux de la métaphysique, et grammairien d'un rare mérite, quoiqu'il n'ait jamais écrit ni grammaire ni dictionnaire. Plusieurs passages de son immortel «Khozari» et notamment une importante digression dans le IIe livre (§§ 70 à 80) sur la grammaire et la prosodie hébraïques, digression souvent invoquée par nos meilleurs hébraïsants, font foi de sa supériorité en cette matière, de la sagacité et de la puissance avec

[1] Voy. la *Lettre apologétique* de Yeda'yah Bedersi, dans les *Consultations* de Ben-Adrath (רשב"א), § 418.

[2] Dans la *Vérité israélite,* t. V, p. 131 et suiv., 155 et suiv. (39 et 96 du tirage à part).

laquelle il avait su l'approfondir. Comme exégète, il fait volontiers part égale au système littéral et au système allégorique; mais il a une certaine prédilection pour ce dernier, et il prend formellement dans son livre la défense de l'exégèse midrachique. Selon lui, les talmudistes ont certainement connu comme nous, mieux que nous, le sens littéral des textes, et ils ne l'ont abandonné que lorsque l'exigeait la tradition, ou lorsqu'ils trouvaient dans la forme matérielle du texte un point d'appui pour la doctrine. Si, çà et là, l'interprétation de nos vieux docteurs nous choque, ce n'est pas leur intelligence, dit-il, c'est la nôtre que nous devons accuser[1]... ce qui ne l'a pas empêché lui-même de préférer, le cas échéant, l'exégèse rationnelle, comme l'atteste mainte observation consignée dans son livre et ratifiée par la science moderne.

L'exégèse doit encore un certain nombre de résultats utiles à deux contemporains de J. ha-Lévi, savoir: *Abraham ben Ḥiyya* ha-Nâcî, de Barcelone, qui fut grand d'Espagne[2] et se rendit surtout célèbre par ses travaux en mathématiques et en astronomie; *Joseph Ibn-Ṣaddîq* (בן־צדיק), rabbin à Cordoue, poète distingué, auteur d'un opuscule théologique (ספר עולם קטן « le Microcosme »), publié par M. Jellinek en 1854.

Cependant, quel que fût le mérite des écrivains de cette génération, avec quelque habileté qu'ils eussent interprété et exploité le texte saint au profit de la morale, de la philosophie religieuse et de la langue, leur œuvre était restée toute partielle et fort incomplète; on n'avait pas encore étudié la Bible pour elle-même, et l'intelligence directe de cette antique littérature dans son ensemble en était, au milieu du XIIe siècle, au même point où les travaux d'Ibn-Djanâḥ l'avaient laissée au milieu du XIe. Un nouvel et immense essor fut imprimé à l'exégèse biblique par

[1] *Khozari*, III, 73.
[2] D'où peut-être son surnom de *Nâcî*. Voy. ci-dessus, p. 220, note 2.

Abraham ben Méir *Ibn-Ezra*[1], dont la vaste intelligence embrassa toute la science de son temps; qui fut à la fois mathématicien, astronome et astrologue, médecin et philosophe, linguiste, poète, exégète, talmudiste[2], et qui se montra souvent, dans ces diverses branches de la science ou de l'art, non seulement homme supérieur, mais homme de génie. Je n'en veux pour preuve que le témoignage désintéressé de deux chrétiens, Basnage et Bernard de' Rossi, de l'aveu desquels Ibn-Ezra «fit en mathématiques et en astronomie des découvertes si remarquables, que les plus habiles mathématiciens ne se firent pas scrupule de se les approprier... »

Poussé par un ardent amour de savoir, Ibn-Ezra quitta la ville de Tolède (où il était né, dit-on, en 1092) pour développer son instruction et son intelligence par les voyages. A travers mille péripéties, souvent écrivant pour vivre, et écrivant jusqu'à son dernier jour, il parcourut successivement l'Espagne, la France, l'Italie, la Grèce, la Palestine, la Perse et l'Inde, où il fut réduit en captivité. Délivré plus tard, il retourne en Europe, visite l'Angleterre, se rend à Rome, puis à Rhodes, où il termina, dit-on, à l'âge de soixante-quinze ans, son existence agitée et aventureuse; circonstance qui lui aurait inspiré, sur son lit de mort, cette douloureuse boutade: ואברם בן חמש שנים ושבעים שנה בצאתו מחרון אף של עולם[3]. — Si ces dates biographiques sont exactes, Maïmonide aurait eu à cette époque trente-deux ans, et, bien qu'il ne cite jamais Ibn-Ezra dans ses ouvrages, on peut voir, dans ses Lettres à son fils Abraham, quel cas il faisait de l'illustre écrivain. Il lui recommande instamment et à plusieurs reprises d'étudier avec soin les

[1] (Propr. *Ibn-'Ezra*) אבן עזרא, abréviativement ראב"ע = ר' אברהם בן עזרא; vulg. *Aben-Ezra*, *Abenesra*, etc.

[2] Il est cité plusieurs fois par les Tôsaphôth, moins à la vérité comme talmudiste que comme hébraïsant : tr. *Rôch ha-chânah*, 13 *a*; *Ta'anîth*, 20 *b*; *Qiddouchîn*, 37 *b*.

[3] Gen. xii, 4 (le texte porte חָרָן «Ḥârân»; Ibn-Ezra ou le chroniqueur en a fait חָרוֹן «colère, chose irritante»). — Selon d'autres, il mourut à Calahorra, selon d'autres encore à Rome, et il fut enterré en Palestine.

commentaires et les traités d'Ibn-Ezra, et de n'en pas étudier d'autres; il admire la profondeur et la justesse de ses vues, l'indépendance de son caractère et de sa critique : כי החכם הזה לא היה מתפחד משום אדם ולא היה נושא פנים לשום בריה[1]; et ce jugement a été confirmé par la postérité, qui, malgré quelques écarts et quelques erreurs, le regarde comme un des premiers commentateurs de la Bible au moyen âge, sinon comme le premier.

Ibn-Ezra fut un écrivain d'une étonnante fécondité; mais beaucoup de ses ouvrages, de ceux surtout qui se rapportaient aux mathématiques et à l'astronomie, sont perdus, et l'on a oublié jusqu'à leurs noms. Mais il nous reste encore la plupart de ceux qui intéressent directement le judaïsme, c'est-à-dire ses commentaires sur la Bible, ses écrits théologiques יסוד מורא et ספר השם, divers poèmes d'une grande originalité, enfin ses opuscules grammaticaux, notamment ס' צחות[2], ס' מאזנים (proprement מאזני לשון הקדש), שפה ברורה, שפת יתר (sur les mots rares de la Bible), et יסוד מספר (sur les nombres)[3]. Ces différents ouvrages ont contribué puissamment à l'intelligence de la langue et de l'Écriture saintes. Tels sont surtout ses commentaires bibliques, où l'on admire la variété des connaissances, la sûreté du jugement, un incorruptible amour de la vérité, une haine vigoureuse contre l'hérésie (spécialement contre le caraïsme), et une concision de style qui souvent touche à l'élégance, mais qui parfois aussi dégénère en obscurité hiéroglyphique. Cette obscurité, à vrai dire, paraît fréquemment

[1] «Car ce savant (*ou* ce sage) n'avait peur de personne et ne céda jamais au respect humain.»

[2] Prononcez צַחוֹת ou צָחוֹת *Ṣaḥôth* (Is., xxxii, 4), et non *Ṣahouth*, comme on lit communément, et comme écrit Munk dans sa Notice sur Ibn-Djanâḥ. La vraie prononciation est d'ailleurs indiquée par Ibn-Ezra lui-même dans une pièce rimée mise en tête de cet opuscule.

[3] Publié par Pinsker en 1863. Ne pas confondre avec le ספר המספר de notre auteur, qui n'est autre qu'un traité d'arithmétique (publié en extrait par O. Terquem, à Metz, 1841).

calculée; car l'amour d'Ibn-Ezra pour l'exégèse grammaticale n'excluait pas un penchant prononcé au mysticisme, ni sa raison sévère un goût passionné pour l'astrologie et une sorte d'*arithmolâtrie,* ni sa fidélité à la tradition rabbinique certaines arrière-pensées rationalistes; et il avait besoin de dissimuler ces étrangetés sous des réticences et des détours qui font souvent de sa phrase une véritable énigme. Aussi ses commentaires, comme ceux de Rachi et avec plus de raison encore, ont-ils donné lieu à des *super-commentaires,* qui se sont proposé d'expliquer sa pensée, et qui n'y sont pas toujours parvenus. On peut en dire autant de la traduction latine qui a été faite de plusieurs d'entre eux à différentes époques.

Comme tous les écrivains juifs qui vivaient sous la domination de la race maure, Ibn-Ezra possédait à fond la langue arabe, et il utilisa souvent cette connaissance pour l'explication des termes difficiles de la Bible. Mais, ayant écrit le plus souvent sur la terre étrangère, et pour des lecteurs qui ne savaient pas l'arabe, il dut généralement se servir de la langue hébraïque, qu'il maniait du reste avec une grande supériorité.

Ainsi fit plus tard (vers 1200) le célèbre poète *Juda* ben Salomon *al-Ḥarizi,* auteur du ספר תחכמוני (imité des «Maqamâth» ou *séances* de Hariri), traducteur du *Guide* de Maïmonide, de la préface et de la première partie de son commentaire sur la Michnah, etc., et qui composa aussi une Introduction à la langue hébraïque (מבוא אל ל״הק) et un commentaire de Job, tous deux inédits. — Moins habile sous ce rapport fut *Salomon Parḥôn*[1], disciple, croit-on, de Juda ha-Lévi, natif de Calatayud, en Aragon, et qui, établi plus tard à Salerne (royaume de Naples), y composa en hébreu, vers 1160, sous le titre de מַחְבֶּרֶת הֶעָרוּךְ, un ouvrage grammatical qui jouit d'une certaine célébrité. Cet ouvrage est tiré en grande partie de celui d'Ibn-Djanâḥ, dont il a

[1] פרחון; propr. Salomon ben Abraham ben Parḥôn.

même passé pour être une traduction; comme celui-ci, il se compose d'une grammaire et d'un lexique[1], rédigés avec une certaine gaucherie, mais où l'on trouve un grand nombre de vues intéressantes sur des textes bibliques, vues propres à l'auteur ou empruntées à son illustre modèle. Partout favorable à l'exégèse rationnelle, il cherche en quelque sorte à s'excuser de cette prédilection : « Sache, dit-il, que je ne m'occupe dans ce livre que du sens naturel, non du midrach. Si donc tu y trouves mainte explication en désaccord avec les paroles de nos docteurs, ne pense pas que j'aie voulu les contredire, car autre est la voie du midrach, autre celle du pechât[2]. J'ai voulu d'ailleurs te mettre à même de répondre aux objections qui pourraient t'être faites par des sectateurs de religions étrangères. Comme ils n'ont de la Bible que des traductions et ne savent rien du midrach, ils ne manqueraient pas de te démentir, si tu voulais faire valoir les interprétations midrachiques comme le propre et véritable sens de l'Écriture. »

Dans cette galerie espagnole du XIIe siècle, si fertile en grands noms, un autre écrivain mérite d'être mentionné, bien qu'il ne se soit pas voué spécialement à l'exégèse : c'est R. *Abraham ben-David*[3] ha-Lévi (ראב״ד), dit aussi ראב״ד הראשון, par opposition à son homonyme et contemporain ראב״ד de Posquières, le profond casuiste, l'antagoniste d'Alfâssi et de Maïmonide. Abr. ben David ha-Lévi, né à Tolède en 1110, fut élevé avec beaucoup de soin par son aïeul maternel Isaac ben Albalia (*alias* Alkalia), ministre et astrologue du roi maure Maḥmoud ben Djebâl; son oncle Barukh lui enseigna les sciences, auxquelles notre Abraham se voua avec un remarquable succès. Il périt, dit-on, martyr de sa croyance,

[1] Publiés en 1844 par Sal. Gottl. Stern, avec une importante Introduction sur l'histoire de la Grammaire hébraïque par Rapoport.

[2] Voy. ci-dessus, p. 134.

[3] Ou, à la manière arabe, ben *Daoud*. Beaucoup d'écrivains le nomment « ben *Dior* »; c'est une erreur.

à l'occasion d'une persécution religieuse qui éclata à Tolède vers 1180. Il a laissé, entre autres ouvrages, une chronique importante mais peu étendue, intitulée *Sépher ha-Qabbâlah,* et un traité de théologie en arabe, «la Foi élevée», traduit en hébreu par Salomon ben Labi (לביא)[1] sous le nom de ספר האמונה הרמה[2]. Fidèle disciple et d'Aristote et de la Bible, son interprétation des textes relatifs au dogme se ressent nécessairement de ce double caractère, et il le trahit lui-même par cet aveu : «Beaucoup de passages doivent se prendre dans leur sens simple et littéral, mais beaucoup d'autres doivent être interprétés.» Distinction fort juste en principe, mais outrée par *Râbad* comme par d'autres docteurs, qui ont trop sacrifié à des préjugés d'école.

Abr. ben David fut un adversaire passionné, disons mieux, un ennemi fanatique des Caraïtes. Prodigue pour eux d'invectives et d'imprécations, il les nomme dans sa Chronique des «chiens muets» (כלבים אלמים לא יוכלו לנבח, cf. *Is.,* LVI, 10), qualification justifiée en fait par le silence auquel la secte était réduite en Espagne. Mais elle était toujours florissante à cette époque dans certaines contrées de l'Orient, et un contemporain de notre Abraham, *Juda ha-Abhêl Hadassi,* de Constantinople, brille à l'un des premiers rangs de la littérature du caraïsme. Son אֶשְׁכֹּל הַכֹּפֶר, écrit en hébreu vers 1150 et publié en Russie en 1836, lui a fait une réputation méritée; car s'il fourmille d'erreurs et de sophismes, il abonde aussi en documents instructifs et étincelle de beautés poétiques. C'est une véritable encyclopédie qui nous promène à travers toute la science du moyen âge : astronomie et comput, histoire naturelle et médecine, poésie et philosophie, indépendamment du judaïsme qui en fait l'objet principal. J. Hadassi consacre un soin particulier à l'explication des métaphores

[1] Voy. Luzzatto, *Teologia dogmatica,* p. 31, n° 4.

[2] Publié pour la première fois, avec traduction allemande, par Simson Weil, en 1852.

dont l'Écriture se sert en parlant de la Divinité. Son livre est le premier qui mentionne nominativement les dogmes du caraïsme, au nombre de *dix*. Étrangers à ce cours et d'ailleurs assez semblables à ceux de Maïmonide, qui y a peut-être puisé l'idée première de sa dogmatique[1], il serait hors de propos de les transcrire. Je veux seulement relever le sixième, à cause de son rapport avec l'idée mère du caraïsme et, dans un certain sens, avec celle du protestantisme. Cet article de foi est ainsi conçu: «Tout Israélite est tenu de connaître la langue sainte et de savoir expliquer la Bible.»

Sans être ni un grammairien ni même un exégète proprement dit, *Maïmonide* a joué un trop grand rôle et exercé une trop grande influence dans la Synagogue, pour qu'il soit permis de passer un tel nom sous silence dans la revue de nos célébrités littéraires. D'ailleurs, comme nous le verrons, la plupart de ses travaux ont eu nécessairement pour base un système ou, pour mieux dire, plus d'un système exégétique, qu'il importe de connaître pour apprécier l'homme et ses œuvres à leur véritable valeur. Enfin, les progrès de la méthode rationnelle dans le judaïsme ne peuvent être suffisamment compris dans leur développement historique, si l'on ne fait préalablement connaissance avec celui qui en fut à la fois l'un des plus éminents représentants et l'un des plus puissants initiateurs au moyen âge.

Moïse ben-Maïmoun, plus connu sous le nom de Maïmonide[2], naquit en 1135[3] à Cordoue, ville qui, depuis le xe siècle, était un des principaux centres de la science arabe et juive. Son père, Maïmoun ben Joseph, disciple du célèbre talmudiste Joseph Ibn-Migâs (ou Migâch, מיגש), était lui-même un talmudiste et un astronome fort distingué, et il initia le jeune Moïse au Talmud

[1] Voy. ci-après, p. 240, note 3.

[2] Quelquefois *Maïmoûni;* chez les Israélites, רמב"ם (abréviation de ר' משה בר מיימון), et quelquefois הרב המורה, par allusion à son livre מורה נבוכים.

[3] Le 30 mars, un samedi, veille de Pâque.

comme aux sciences profanes de son temps. Celui-ci fit des progrès rapides dans la connaissance des lois et des antiquités d'Israël, et grâce à une intelligence supérieure, secondée par un travail assidu et par une lecture immense, il put s'approprier et posséder à fond toutes les richesses scientifiques des Arabes : mathématiques, astronomie, philosophie, histoire naturelle, et surtout la médecine, où il devait acquérir, comme savant et comme praticien, une renommée et une fortune considérables. Mais c'est bien loin de sa patrie qu'il était destiné à recueillir l'une et l'autre. Les fanatiques persécutions des *Almohades*[1], qui avaient conquis Cordoue dans sa jeunesse, avaient déterminé un grand nombre de familles juives à s'expatrier. Parmi ces émigrants se trouvaient Maïmonide et son père qui, en 1160, se dirigèrent vers le Maghreb où, quoique placés encore sous la domination de leurs oppresseurs, ils pouvaient s'adonner plus facilement aux études et aux pratiques de leur religion, et où le voisinage de la mer leur donnait même l'espoir d'échapper tôt ou tard au joug qui pesait sur eux. Cet espoir, en effet, se réalisa quelques années après : en 1165, ils s'embarquèrent pour gagner l'Égypte, où la liberté de conscience était du moins respectée. Le vaisseau qui les portait ayant abordé à Saint-Jean-d'Acre, les deux fugitifs voulurent visiter d'abord Jérusalem et d'autres villes de la Terre sainte, après quoi ils se rendirent en Égypte et s'établirent définitivement à Fostât, dit le Vieux-Caire, alors capitale de ce pays. Là Maïmonide put se livrer avec sécurité à ses travaux scientifiques et à l'exercice de la médecine, où ses ouvrages, ses leçons et son habile pratique lui acquirent une si grande réputation que le sultan Saladin (*Ṣalaḥ ed-dîn*) l'appela à sa cour et le nomma son médecin. C'est là qu'il

[1] Secte et dynastie musulmane, dont le chef était alors *'Abd-el-Moumen*, et qui régnait sur l'Espagne et une partie de l'Afrique. — On a soutenu que Maïmonide, à cette époque, dut professer l'islamisme; mais voyez mon article dans le *Lien d'Israël*, numéro de mai 1857, p. 480.

mourut, à l'âge de soixante-dix ans environ[1], après avoir partagé sa vie entre la culture de son art, la composition ou l'achèvement de ses nombreux ouvrages, et une correspondance immense qui témoigne à la fois de son érudition, de son dévouement à la science, de son zèle pour les intérêts des communautés juives et pour la propagation des saines doctrines. « Il aida puissamment, dit un biographe, une foule de ses coreligionnaires de son argent, de sa parole et de son influence; par ses écrits et ses consolations, il fortifia et maintint dans la foi un grand nombre de communautés; à sa science il joignait une piété profonde, une charité sans limites, et sa maison et son cœur étaient ouverts à tous[2]. »

Les principaux ouvrages religieux de Maïmonide sont : 1° le *Commentaire sur la Michnah*, écrit en arabe, commencé en Espagne dès l'âge de vingt-trois ans et terminé en Égypte en 1165, puis traduit en hébreu, aux XIIIe et XIVe siècles, par Sam. Ibn-Tibbôn et divers autres savants[3]. Les différentes Introductions de ce commentaire ont été publiées pour la première fois en latin avec l'original et accompagnées de notes très instructives (*Porta Mosis*, — *Notæ miscellaneæ*) par Édouard Pococke, à Oxford, en 1655; 2° le *Michneh-Tôrah*, « Reproduction de la Loi », dit aussi ספר הי"ד ou יָד חֲזָקָה à cause de ses quatorze divisions[4]; ouvrage écrit dans

[1] Le 13 décembre 1204 (20 têbêth 4965 A. M.). On a donné, comme formule mnémonique de la date hébraïque, בכ"י אב"ל משה (= 65; voy. *Deutér.*, XXXIV, 8); de la date et de l'âge, נה"י נהי"ה (= 65 et 70; voy. *Mich.*, II, 4).

[2] Préface du *Ṣêdah la-dérekh; cf. Qôrê ha-dôrôth*, éd. Berlin, fol. 12 *b*.

[3] Voir les curieux détails donnés par Azulaï dans le *Chêm ha-ghedôlîm*, IIe partie, fol. 50 *a*, éd. Josephow. — Les Introductions qui intéressent plus directement le théologien ou le philosophe sont : la préface générale de l'ouvrage; celle du chapitre X (Ghemara, XI) du traité *Synhédrîn*, autrement dit *Péreq Ḥêleq;* enfin celle du traité *Abhôth*, composée de huit chapitres, et qu'on intitule par ce motif *Chemônah peraqîm.* C'est dans l'introduction du *Ḥêleq* que se trouve la célèbre nomenclature des treize articles de foi.

[4] Numériquement, יד = 14. C'est en même temps, sans doute, une allusion au dernier verset du Pentateuque, où la même expression יד חזקה est appliquée à *Moïse*, fils d'Amram.

l'idiome et le style de la Michnah, achevé en 1180 et contenant un abrégé méthodique du Talmud, ou plutôt le code entier des lois, coutumes et doctrines religieuses de la Synagogue; 3° le «Livre des préceptes» *Sêpher ha-Miṣwôth*, servant d'introduction au précédent, et contenant la liste raisonnée des deux cent quarante-huit préceptes affirmatifs et des trois cent soixante-cinq préceptes négatifs renfermés dans le Pentateuque suivant le Talmud[1], ainsi que l'exposé des quatorze *chorachîm* (principes) relatifs à cette matière. Cet ouvrage fut traduit en hébreu par Moïse ben Samuel Ibn-Tibbôn, ainsi que le (*Bïour*) *Millôth ha-higgayôn* ou «Manuel de logique» du même auteur; 4° le *Guide des égarés*, traité de théologie ou de philosophie religieuse, composé en arabe vers la fin du XIIe siècle, et traduit en hébreu sous le titre de *Môreh nebhoukhîm* (ou *nebhôkhîm*), par Juda al-Ḥarizi, puis, beaucoup plus exactement, par Samuel Ibn-Tibbôn[2]. De tous les grands ouvrages de Maïmonide, celui-ci est le seul qui soit, pour ainsi dire, essentiellement personnel et qui nous permette de connaître et d'apprécier ses vues comme exégète; car on peut dire que le *Môreh*, dans la pensée première et fondamentale de l'auteur, n'est qu'une sorte de commentaire philosophique de la Bible. C'est donc cet ouvrage seulement qui doit fixer ici notre attention.

Maïmonide a voulu «guider les égarés», c'est-à-dire éclairer sur le vrai sens des Écritures les penseurs israélites de bonne foi, troublés par les apparentes antinomies entre la Bible et la raison, et qui se croyaient forcés de sacrifier la première à la seconde ou celle-ci à la première, sans pouvoir se résoudre à aucun de ces sacrifices. Ces consciences indécises et torturées par le doute, tiraillées en sens contraire par la religion et par la philosophie, Maï-

[1] Tr. *Makkôth*, fol. 23 *b*.

[2] Les versions modernes les plus connues sont la traduction latine de Buxtorf fils (*Doctor perplexorum*, Bâle, 1629), faite sur celle d'Ibn-Tibbôn; et la traduction française de Munk, faite d'après l'arabe et publiée avec ce texte (Paris, 1856-1866).

monide entreprend de les tranquilliser en conciliant les éléments opposés du problème et en les ramenant à l'unité. Pour cela, il lui faut exposer les doctrines du mosaïsme telles qu'elles lui apparaissent, expliquer les termes bibliques relatifs à Dieu et à ses attributs, déterminer le sens allégorique du langage et parfois des récits des prophètes, indiquer les motifs et la tendance réelle des préceptes de la Loi, en apparence bizarres ou arbitraires pour la plupart. Or, c'est là tout simplement de l'exégèse, employée, à la vérité, non comme but, mais comme moyen; c'est là, il le dit lui-même, la véritable manière d'étudier la Tôrah, חכמת התורה על האמת, et c'est par là qu'il prétend conduire ses lecteurs à la solution des problèmes, à l'apaisement des doutes qui les tourmentent.

Dans le *Guide* comme dans ses autres ouvrages, Maïmonide cite fréquemment des textes bibliques, tantôt pour les expliquer, tantôt pour les invoquer à l'appui des doctrines qu'il expose. En principe, c'est l'exégèse rationnelle, dite פשט[1], qui a ses préférences. Ainsi, entre plusieurs passages allégués par le Talmud à propos d'un seul et même fait, Maïmonide choisira celui dont le sens naturel se prête le mieux à la preuve désirée. Parfois même il écartera les preuves talmudiques pour leur en substituer de plus concluantes, tirées de la Bible. J'ai déjà dit quelle était sa vénération pour Ibn-Ezra et ses œuvres, dont il paraît du reste n'avoir eu connaissance qu'à un âge avancé, et cette vénération montre assez quelle était sa propre tendance.

Toutefois, il faut le dire, Maïmonide en définitive est moins exégète que théologien, et l'exégèse chez lui est toujours un peu subordonnée à la doctrine. Aussi son interprétation des textes est-elle loin de se conformer toujours à leur sens naturel. Usant et abusant parfois de ce principe que «les portes de l'interprétation

[1] Voir plus haut, p. 134 et 164. Puisque l'occasion ramène ce mot sous notre plume, faisons remarquer que le פשט et le דרש des Hébreux correspondent exactement au ظاهر et au باطن des Arabes.

ne sont pas fermées pour nous[1] », il trouve, comme beaucoup de ses prédécesseurs, non seulement légitime, mais nécessaire de mettre la parole sacrée en harmonie avec les faits reconnus par la raison, et, dans ce but, il ne craint pas de détourner de leur signification évidente nombre de termes et de passages de l'Écriture. Tout en blâmant, avec Ibn-Ezra, ceux qui sacrifient le sens littéral à l'exégèse allégorique, il emploie fréquemment l'allégorisme, sinon à la place, au moins à côté du littéral; et il se rencontre souvent sur ce point avec Philon, dont il ne paraît pas, du reste, avoir connu les écrits. Où il a surtout recours à ce système, et plus largement qu'aucun de ses devanciers, c'est à propos de certaines allusions du Talmud ou du Midrach, qui, prises à la lettre, semblent choquer le bon sens ou même le véritable sentiment religieux. Également ennemi de la pieuse ignorance qui les accepte sans contrôle, et de l'incrédulité qui les raille sans scrupule, il est de ceux qui pensent que, sous une enveloppe étrange, les vieux sages ont caché parfois des vérités profondes. Mais si le fait en lui-même est vrai, l'application n'en est pas toujours vraisemblable, et Maïmonide prête quelquefois à ces vieux sages des idées ou des connaissances trop modernes.

Au reste, je ne rendrais qu'imparfaitement compte des mérites de l'illustre docteur, si je n'ajoutais qu'il ne s'attache pas seulement à répandre des doctrines saines et rationnelles, mais aussi à agir sur le cœur de ses coreligionnaires, à élever leurs sentiments et à sanctifier leur vie. Ses écrits sont pleins d'exhortations paternelles à aimer Dieu d'un amour pur et désintéressé, à mettre toute sa confiance en lui seul, et à ne pas priser trop haut les intérêts matériels et terrestres. « La perfection de l'homme, dit-il à la fin de son *Guide*, consiste à connaître Dieu autant qu'il lui est donné de le connaître, à apprécier sa souveraine sagesse dans la création et le gouvernement de l'univers, et à diriger sa vie con-

[1] Voy. par exemple le *Guide*, IIe partie, au commencement du chapitre xxv.

formément à cette connaissance; c'est-à-dire qu'il doit aspirer sans cesse à imiter son divin modèle, en exerçant l'amour, la justice et la vertu, selon la parole du prophète (*Jér.*, IX, 23): כי באלה חפצתי נאם ה׳.»

INFLUENCE DE MAÏMONIDE.

C'est un phénomène presque unique dans l'histoire de la Synagogue que la rapidité avec laquelle se propagèrent, dans l'Orient et dans l'Occident, les œuvres et les doctrines de Maïmonide, et la sensation profonde qu'elles produisirent. Pour en trouver le pendant, il faudrait remonter jusqu'à ces temps primitifs où Israël au berceau accueillait d'une voix unanime et spontanée la révélation du Sinaï; et sous ce rapport on ne peut taxer d'exagération le célèbre dicton des contemporains, renouvelé depuis pour Mendelssohn: ממשה עד משה לא קם כמשה[1]. Et ce fait reste vrai, malgré les voix isolées qui protestèrent contre la gloire de Maïmonide, et malgré les éclipses qu'elle devait subir plus tard. C'était un enthousiasme universel: partout, et dès leur apparition, ses écrits étaient lus, traduits, commentés, admirés. Les talmudistes étudiaient avec ardeur ce grand répertoire du droit mosaïco-talmudique, où se révélaient avec tant d'éclat la vaste érudition, l'esprit de méthode et la piété sévère de l'auteur; les rares adversaires de Maïmonide eux-mêmes, tels qu'Abraham ben David de Posquières, contradicteur passionné et parfois injuste du *Michneh Tôrah,* ne pouvaient s'empêcher de rendre hommage aux mérites du grand docteur, que la postérité a surnommé avec raison l'*Aigle de la Synagogue,* הנשר הגדול, et que déjà ses contemporains appelaient «la lumière de l'Orient et de l'Occident» (אוֹר מִזְרָח וּמַעֲרָב – חֲכַם עֵבֶר וַעֲרָב). Ses explications de l'Écriture sainte et de la Haggâdah étaient adoptées

[1] «Depuis Moïse (le législateur) jusqu'à Moïse (Maïmonide), on n'a pas vu le pareil de Moïse» (imité de *Deutér.*, XXXIV, 10). — Le dernier de ces *Moïse,* légèrement équivoque, se rapporte probablement à Maïmonide.

et faisaient loi pour une foule d'esprits distingués. Les penseurs surtout dévoraient le *Guide des égarés*, ce guide qui les conduisait au point de jonction de la foi et de la science, à ce point jusqu'alors inaccessible où les deux autorités, naguère rivales, se tendaient une main amie.

Parmi les écrivains qui contribuèrent le plus à propager et à développer dans l'Orient les doctrines et les principes du maître, il faut nommer son fils Abraham, David ben Abraham; son petit-fils; Joseph ben Yehoudah, son disciple, et Tan'ḥoum de Jérusalem.

Abraham Maïmoûni, né en 1184 et mort en 1234, fut élevé dans les principes de son illustre père; la Bible et les ouvrages de Maïmonide furent les manuels de son enfance et de sa jeunesse, et il devint plus tard à son tour, par son savoir et par son noble caractère, l'objet d'une vénération et d'une confiance universelles. Chef et arbitre de la Synagogue égyptienne comme l'avait été son père, il justifia cette position éminente par un dévouement sans bornes aux intérêts religieux, moraux et matériels de ses coreligionnaires. Il a laissé un commentaire arabe sur la Tôrah (inédit), des Consultations religieuses, des Lettres contre les détracteurs du *Guide*, et d'autres ouvrages en partie perdus [1].

David, son fils, né en 1222, jouit également d'une haute considération dans les communautés d'Égypte, dont il fut le *naghîd* ou primat comme son père et son aïeul. Il composa en arabe neuf dissertations philosophico-haggadiques sur la Tôrah, qui eurent un tel succès, qu'au rapport de David Conforte, chroniqueur du XVIIe siècle, on les lisait encore de son temps dans mainte synagogue d'Égypte pour l'édification des fidèles.

Joseph ben Yehoudah [2] fut un des savants les plus remarquables

[1] M. B. Goldberg a publié une partie de ses Consultations sous le titre de ברכת אברהם (1859), et une autre sous celui de מעשה נסים (1867).

[2] En arabe : Abou'l-ḥaddjâdj Yousouf ben Yaḥya, dit communément *Ben-'Akhnîn* ou

de son temps. Il naquit à Sabta (Ceuta), dans le Maghreb, où les persécutions des Almohades[1] le contraignirent, paraît-il, à prendre pour un temps le masque de l'islamisme. Là, comme précédemment Maïmonide, il attendait avec une douloureuse impatience l'occasion de se soustraire à une oppression abhorrée et de pouvoir pratiquer ouvertement les croyances paternelles. Vers 1185, il put s'enfuir du Maghreb, où il avait exercé la médecine, et il se rendit en Égypte, où, sous la direction de Maïmonide, il cultiva et approfondit, avec un succès extraordinaire, les mathématiques, l'astronomie et la philosophie. Entre le maître et le disciple, si dignes l'un de l'autre, se forma bientôt une amitié étroite et durable. Lorsque plus tard Joseph alla s'établir à Alep, Maïmonide entretint avec lui une active correspondance, et il lui fit l'honneur de lui dédier son *Guide,* composé en quelque sorte à son intention. Consulté par lui sur le projet qu'il avait conçu de se rendre à Bagdad pour y ouvrir une école rabbinique, Maïmonide l'engagea à chercher plutôt dans le commerce une position indépendante, tout en continuant de s'adonner à l'étude de la médecine, et de «s'occuper de la Tôrah et des halâkhôth selon la vraie méthode[2]». Docile aux conseils de son mentor, Joseph embrassa le négoce, fit de nombreux voyages jusque dans l'Irâq et dans l'Inde, et prospéra si bien que, peu d'années après, il put renoncer aux affaires et consacrer ses studieux loisirs à la science, qu'il avait toujours aimée. Les leçons qu'il faisait à de nombreux auditeurs lui acquirent une grande réputation et l'honneur d'être attaché, comme médecin particulier, à la personne de l'émir Fâris ed-Dîn Maïmoun al-Kasri, puis à celle du roi al-Dhâher Gâzi, fils du célèbre Saladin. Il fit, dans ces emplois, la connaissance du vizir

Ibn-'Akhnîn (עכנין, *al.* עקנין); dénomination que Munk révoque en doute dans la notice qu'il a consacrée à ce savant.

[1] Voy. ci-dessus, p. 239.

[2] Munk, *Notice sur Joseph ben Iehouda*, p. 28.

Alkifti, qui devint son intime ami et écrivit plus tard sa biographie, à laquelle plusieurs de ces détails sont empruntés. Il mourut vers la fin de l'année 1226, entouré d'honneurs et de considération, à l'âge de soixante et quelques années.

On ignore si Joseph a beaucoup écrit. Outre ses poésies et ses maqâmâth, dont parlent Maïmonide et J. Alḥarizi, et quelques traités de métaphysique et de médecine, il paraît s'être exercé sur des sujets bibliques qu'il interprétait, à l'instar de son maître, au point de vue de la philosophie péripatéticienne. On lui attribue également un commentaire sur le Cantique et un traité des mesures mentionnées dans la Bible et le Talmud; mais ces ouvrages sont signés par Joseph *ben Akhnîn,* et j'ai déjà dit que l'identité des deux personnages est contestée.

Tan'ḥoum ben Joseph *de Jérusalem* paraît avoir écrit peu de temps après la mort de Maïmonide, dont il parle avec une grande vénération. On ne connaît aucun détail sur sa vie, et les auteurs juifs gardent un profond silence sur sa personne; mais il a dû jouir autrefois, ainsi que son père, d'une grande renommée parmi les Juifs d'Orient, et il la mérita par les qualités éminentes qui distinguent ses ouvrages. Ces derniers, du reste, ne nous sont connus que par les quelques manuscrits que Pococke a rapportés en Europe et dont il a, ainsi que d'autres savants, fait connaître plusieurs extraits. Ceux que nous connaissons jusqu'ici sont : 1° un commentaire général sur la Bible, dont une partie seulement subsiste; il était précédé d'un discours préliminaire intitulé *Généralités,* et qui était une introduction critique et philosophique à l'Écriture sainte, le premier essai probablement qu'on ait fait sur cette matière; malheureusement cette précieuse introduction paraît perdue; 2° la traduction des Haphtârôth[1] en arabe; 3° le *Guide suffisant,* dictionnaire explicatif et terminologique du *Yâd ḥazâqah* de Maïmonide et de la Michnah, ouvrage important et plein de

[1] Voy. ci-dessus, p. 165.

détails instructifs; 4° ספר דקדוקי התורה והסוד «Livre des subtilités de la Loi et du mystère»; c'est un abrégé du droit judaïque, tiré du *Yâd,* et c'est le seul ouvrage que Tan'ḥoum ait écrit en hébreu : les autres n'ont pas même été traduits en cette langue. «Depuis l'époque de Maïmonide, dit Munk[1], les Juifs d'Europe étaient assez riches eux-mêmes en ouvrages de théologie et d'exégèse écrits en hébreu pour pouvoir se passer des travaux des Juifs arabes. Les ouvrages de Maïmonide furent les derniers qu'on traduisit en hébreu. La barbarie qui envahissait peu à peu les Juifs d'Orient, et les troubles qui agitaient l'Asie, ont fait périr probablement beaucoup d'ouvrages importants, dont les noms mêmes n'ont pu être arrachés à l'oubli.» — Pour revenir à Tan'ḥoum et rentrer dans notre sujet spécial, terminons par cette appréciation, due encore à Munk, qui a publié le commentaire de cet écrivain sur Habacuc, avec traduction française et notes[2]: «Cet auteur révèle, dans ses différents écrits, des connaissances très variées, et il se montre très versé dans la langue arabe, dont la terminologie grammaticale lui est familière, et dans laquelle il s'exprime quelquefois avec élégance . . . Ses interprétations du texte biblique sont généralement simples et littérales, aussi éloignées du mysticisme cabalistique que de la méthode allégorique des midrachistes et des philosophes; et ses commentaires peuvent occuper une place honorable à côté de ceux d'Ibn-Ezra et de Qimḥi. Çà et là on peut lui reprocher un peu de prolixité; mais les nombreuses citations qu'il fait des commentaires alors en vogue, si elles n'offrent pas toujours une utilité réelle pour l'intelligence du texte, ne sont pas du moins sans intérêt pour l'histoire de l'exégèse biblique.»

[1] *Comment. de Rabbi Tan'ḥoum,* etc., p. 8.
[2] Dans le t. XII de la Bible de Cahen.

LES EXÉGÈTES DU NORD AVANT MAÏMONIDE.

Avant de passer à l'école occidentale de Maïmonide et d'étudier les phases diverses de son influence en Europe, phases dont il convient de ne pas scinder le récit, nous devons revenir sur nos pas et examiner les développements successifs de l'exégèse dans l'Europe du Nord, antérieurement à l'époque où nous sommes parvenus.

Déjà avant la fin du VIIIe siècle, les sciences talmudiques avaient été importées dans l'Allemagne par des rabbins d'Italie. Parmi les savants que Charlemagne avait emmenés de ce pays en Allemagne se trouvaient R. *Kalonymos*[1] et son fils R. *Môcheh*, qui s'établirent à Mayence et devinrent les promoteurs de l'érudition judaïque dans cette contrée. Mais la science grammaticale et la culture de l'exégèse rationnelle ne fleurirent que plus tard en Allemagne et en France, où la langue arabe était inconnue, où par conséquent on ne pouvait profiter des travaux si importants des Ḥayyoudj et des Ibn-Djanâḥ, et où la connaissance de la grammaire et de la langue hébraïques resta longtemps au même point où l'avaient laissée Menaḥem et Dounach. Il en fut de même nécessairement de l'exégèse biblique; car la bonne grammaire fait la bonne exégèse, et celle-ci est toujours en raison directe de celle-là. C'est ainsi que nous voyons les interprètes français et allemands du XIe siècle, R. *Môcheh ha-darchân* de Narbonne, R. *Eliézer ben Yiṣḥâq* dit le Grand, à Worms; son fils, R. *Tôbhiyyah* (Tobias), et R. *Chim-ʿôn ha-darchân* de Francfort, adopter la méthode midrachique et se borner principalement à rassembler d'après l'ordre des versets les observations éparses des anciens midrachîm. Tel est surtout l'ouvrage de Siméon (Qârâ) ben Ḥelbo, intitulé *Yalqout* (*chimʿôni*), le seul midrach qui embrasse toutes les parties de la sainte Écri-

[1] קלונימוס. Nous suivons l'usage général; mais il semblerait plus correct de prononcer *Cléonymos* (Κλεώνυμος).

ture; travail immense, fort intéressant d'ailleurs et des plus utiles à la littérature homilétique. On ne cite qu'un bien petit nombre de docteurs, tels que *Menaḥem ben Ḥelbo* (frère du précédent), qui, dans leurs expositions orales, faisaient une part honorable, sinon exclusive, à l'exégèse rationnelle.

Toutefois, quelque attrait qu'eût la méthode midrachique pour les Juifs de France et d'Allemagne, et quelque riches que fussent les matériaux dont ils disposaient, cet attrait ni cette richesse ne pouvaient suppléer à une explication pure et simple du sens matériel de l'Écriture, sens qui sert souvent de base au Midrach lui-même et qui, dans une foule de cas, restait obscur et incompris. Il y avait là une lacune essentielle; et celui qui eut l'honneur de la combler, avec un succès prodigieux eu égard à l'insuffisance de ses ressources scientifiques, est un des docteurs les plus éminents de la Synagogue, le coryphée de la science talmudique. J'ai nommé *Rachi*[1], le célèbre commentateur, né vers 1040 à Troyes en Champagne, où plus tard il fut rabbin, et mort le 29 tammouz 1105.

La légende s'est donné carrière sur le compte de Rachi. Elle le fait voyager dans l'Europe, l'Asie et l'Afrique, répandre les feuilles de ses commentaires dans les synagogues, comme les feuillets de l'antique sibylle, et terminer ses jours à Prague. On montre encore à Worms une niche ou enfoncement de mur qui lui aurait servi de chaire, ou qui, selon d'autres, se serait miraculeusement formée par son intervention pour sauver une pauvre Juive. Rachi fut contemporain de Godefroy de Bouillon, et cette circonstance a été exploitée par les conteurs[2], qui nous montrent le héros de la première

[1] ר' שלמה יצחקי=רש"י, Salomon Yiṣḥâqi ou *Isacides* (fils d'Isaac); communément *Jarchi* (ירחי), c'est-à-dire natif de יְרֵחוֹ ou Lunel, ce qui est inexact. — M. Zunz a donné de cet écrivain, en 1823, une excellente étude biographique et critique, traduite en hébreu et annotée par Simson Bloch en 1840.

[2] Voy. *Chalchéleth ha-qabb.*, 38 *a* (éd. Amsterdam, 1697).

croisade venant visiter le célèbre docteur pour se faire dire la bonne aventure sur son expédition. Ces fables et beaucoup d'autres attestent suffisamment la popularité du nom de Rachi; et en effet, cet écrivain aussi pieux qu'éminent, le premier et le plus utile commentateur du Talmud, une des plus pénétrantes intelligences et un des plus beaux caractères de la Synagogue, fut aussi le plus aimé des interprètes de l'Écriture. Son commentaire sur la Bible[1], et notamment celui du Pentateuque, a été, pendant des siècles, le guide de l'âge mûr comme le manuel de la jeunesse; il est encore aujourd'hui, presque partout, la base des études sacrées en Israël, et la critique, malgré des réserves de plus d'une sorte, l'apprécie hautement. Commentaire vraiment classique, et qui a valu à son auteur le surnom de פרשנדתא[2], c'est le premier livre hébreu qui ait eu les honneurs de l'impression[3]; il a été depuis très souvent réimprimé, commenté à son tour par nombre d'écrivains, traduit en latin par Breithaupt (Gotha, 1710), en allemand par L. Haymann, L. Dukes (Prague, 1838), etc. M. A. Berliner en a publié (Berlin, 1866) une édition critique très soignée[4]. Pour en faire apprécier la méthode et l'esprit, il suffira de reproduire le parallèle suivant, qu'un critique moderne[5] établit entre son commentaire et celui de Saadyah, qui écrivait un siècle et demi avant lui: «Si l'on compare entre eux, dit-il, ces deux remarquables écri-

[1] Il l'a commentée en entier, sauf les Chroniques et peut-être une partie de Daniel. De même tout le Talmud de Babylone, à l'exception de quelques traités ou portions de traités. — Il écrivit également un commentaire sur le tr. *Abhôth*, quelques poésies religieuses et un grand nombre de consultations et décisions doctrinales, réunies pour la plupart dans le *Sépher ha-pardès*.

[2] «L'interprète de la Loi» (פַּרְשַׁנְדָּתָא), calembour fait avec un nom biblique (*Esth.*, IX, 7), et qui se trouve pour la première fois, croyons-nous, dans le *Yesôd 'ôlâm* d'Is. Israéli.

[3] 1475, à Reggio, chez Abr. de Garton.

[4] Ce que nous venons de dire ne s'applique, en général, qu'au commentaire de Rachi sur le Pentateuque.

[5] Léop. Lœw, *Maphtéah*, § 370.

vains, on reconnaîtra aisément, chez l'un et l'autre, un amour passionné pour la parole de Dieu et un vif désir d'en faciliter l'intelligence à leurs frères. Mais en ce qui concerne leur système interprétatif et la nature de leurs travaux, on observera un certain nombre de différences caractéristiques : 1° Saadyah, qui écrivait pour des pays où l'arabe était langue usuelle, donna son commentaire dans cette langue, ainsi qu'une traduction complète du saint livre. Rachi, né en France, écrivant pour ses compatriotes, ne traduisit pas la Bible et ne la commenta pas en français, cette langue étant encore dans l'enfance et insuffisante à un pareil travail. Il se borne à traduire dans sa langue natale un grand nombre de mots isolés, qu'il écrit en caractères hébreux[1], et il rédige son commentaire dans un hébreu clair, coulant et assez pur. 2° Saadyah, pour répondre aux objections des Caraïtes, prend à tâche de justifier les explications mêmes du Midrach au point de vue de l'exégèse rationnelle ou littérale; Rachi ne se préoccupe point du caraïsme, dont les doctrines n'avaient jamais pénétré jusqu'en France, et il reconnaît ingénument, en mainte occasion, que le système du Midrach ne s'accorde pas avec le sens naturel du texte. 3° Dans l'Orient, où la philosophie et les sciences étaient plus cultivées, bien des doutes et des étonnements étaient soulevés par certains récits et certaines expressions bibliques. Saadyah devait s'efforcer de les atténuer, et de faire accepter à l'intelligence ce qui lui semblait inacceptable. Rachi, lui, ne connaît aucun

[1] C'est ce qu'il appelle des *la'az*, c'est-à-dire *glosses* ou mieux *glossèmes*. On a souvent essayé de les déchiffrer, mais avec d'autant moins de succès que la plupart de ces glossèmes ont été défigurés par les copistes et plus tard par les éditeurs, peu versés dans le français du moyen âge. Un jeune savant, M. A. Darmesteter, notre ancien élève, aujourd'hui notre collègue et ami, se propose de publier un travail complet sur la matière, ce qui ajoutera des matériaux importants au peu qu'on sait de la langue du XIe siècle. Ce travail, qui doit s'étendre aux *la'az* du commentaire talmudique, sera certainement supérieur à tous ses devanciers, étant données la méthode scientifique de l'auteur et sa connaissance profonde du vieux français.

doute, ne s'étonne de rien; pour lui comme pour ses lecteurs, il n'y a rien qui ait besoin de justification. (Cette dernière observation est passablement exagérée.) 4° Enfin, Saadyah se livre souvent, à propos des textes qu'il commente, à de longues dissertations scientifiques, tandis que Rachi s'en tient toujours strictement à son texte, qu'il accompagne tantôt d'une explication pure et simple, tantôt d'un développement emprunté au Midrach, et il lui arrive très souvent de réunir dans ses gloses l'un et l'autre système. » — A ce parallèle, généralement exact, j'ajouterai une observation. Il est certain, pour quiconque a étudié le commentaire biblique de Rachi, qu'il a une réelle prédilection pour l'exégèse rationnelle : c'est elle qu'il fait généralement prédominer, et il manifeste nettement sa tendance véritable lorsqu'il dit à plusieurs reprises ואני לפרש פשוטו של מקרא באתי[1], et lorsqu'il se plaît à répéter cette juste assertion du Talmud : אין מקרא יוצא מידי פשוטו[2]. Rachi est un très habile grammairien, aussi habile qu'on pouvait l'être dans les ingrates circonstances où il vécut, et cette qualité est déjà, comme je l'ai dit, la garantie d'une bonne exégèse. En faisant encore une assez large place à l'exégèse midrachique, il a sans doute payé tribut au goût de son siècle, ou plutôt à l'attrait qu'exerce ce genre d'interprétation sur une âme naïvement croyante. On peut d'ailleurs, à cet égard, s'en rapporter au témoignage de son petit-fils, témoignage qui mérite d'être cité au long, et qui appartient éminemment à notre sujet. *Samuel ben Méir,* dans son commentaire sur la Genèse[3], s'exprime ainsi : « Les amis de la raison doivent se pénétrer de ce principe de nos docteurs : que l'exégèse littérale ne perd jamais ses droits. Il est vrai que la Tôrah a eu principalement pour but de nous tracer des règles de conduite

[1] « Pour moi, je ne me suis proposé d'expliquer le texte que selon le sens littéral. »

[2] Voy. ci-dessus, p. 168.

[3] Au commencement de la section וישב (*Gen.*, XXXVII, 1); corrigé d'après le Bïour (commentaire de la version de Mendelssohn), *ad loc. cit.*

religieuse, que nous découvrons en quelque sorte sous le sens littéral, par l'interprétation haggadique et halakhique, au moyen des trente-deux règles de R. Éliézer, fils de José de Galilée, et des treize règles de R. Ismaël[1]. Aussi les anciens, mus par leur piété, ne se sont-ils préoccupés que de l'exégèse midrachique, comme étant la plus importante, et ont-ils négligé d'approfondir le sens littéral. Ajoutez à cela que les docteurs nous recommandent de ne pas trop philosopher sur l'Écriture; qu'ils disent : העוסק במקרא מדה ואינה מדה, העוסק בתלמוד אין לך מדה גדולה מזו[2], et que l'un d'eux s'écriait un jour : A dix-huit ans, j'avais étudié toute la Loi orale, et je ne savais pas encore que אין מקרא יוצא מידי פשוטו[3]. Et R. Salomon, mon aïeul maternel, le flambeau de la captivité, qui a commenté la Loi, les Prophètes et les Hagiographes, s'est appliqué à développer le sens littéral du texte; et moi, Samuel, fils de Méir, j'ai discuté (ses explications) avec lui et devant lui, et il m'a avoué que, s'il en avait le loisir, il jugerait nécessaire de remanier son travail en mettant à profit les explications (פשטות) qui se produisent tous les jours . . . » Ce passage curieux, et dont on ne peut suspecter la sincérité, atteste clairement la véritable tendance de notre grand docteur, et il fait entrevoir ou un motif particulier dans ses concessions au Midrach, ou une modification et un progrès remarquables dans son système exégétique.

L'exemple d'un homme aussi vénéré que Rachi pour sa piété, son caractère et son immense érudition, devait faire une profonde et durable impression sur ses contemporains. Ses descendants et ses nombreux disciples, poursuivant avec un zèle égal l'étude du

[1] Ci-dessus, p. 168 et 169.

[2] «S'occuper de l'Écriture, c'est un mérite et ce n'en est pas un; (de la Michnah, c'est un mérite digne de récompense;) de la Ghemara, c'est le mérite par excellence.» *Babha meṣi'a*, 33 *a*. — Ce que nous avons mis entre parenthèses est omis dans la citation hébraïque.

[3] Cité page précédente.

Talmud et celle de l'Écriture sainte, prenaient pour point de départ, dans l'une et l'autre étude, les commentaires de leur aïeul et maître, auxquels ils ajoutaient leurs propres remarques, tantôt pour élargir et compléter l'œuvre première, tantôt au contraire pour la discuter, la combattre et la remplacer par des vues nouvelles. Ainsi se formèrent les *Tôsaphôth*, ou gloses additionnelles sur le Talmud; ainsi naquirent, dans les générations suivantes, de nouveaux commentaires sur le Pentateuque ou sur la Bible entière, dans lesquels l'esprit rationnel suscité par Rachi se dessina d'une manière de plus en plus marquée et exclusive. Au premier rang de ces nouveaux exégètes, il faut citer *Joseph* ben Siméon Qârâ (ר' יוסף קָרָא) et *Samuel ben Méir*, dit רשב"ם.

Le premier, neveu de Menaḥem ben Ḥelbo[1] et contemporain de Rachi, mais plus jeune, prend pour base les commentaires de ce dernier, qu'il reproduit d'ordinaire, mais auxquels il ajoute de nombreuses observations personnelles. Dans l'explication des lois religieuses, il s'en tient, en principe, au Talmud, mais il lui arrive plus d'une fois de se rencontrer à son insu avec les Caraïtes[2]. Dans les parties historiques, prophétiques et poétiques de la Bible, il s'attache plus fidèlement que Rachi à l'interprétation rationnelle; il a pour principe que l'Écriture, en général, se suffit à elle-même, et n'a pas besoin, pour être comprise, des embellissements du Midrach.

Samuel ben Méir, petit-fils de Rachi[3], né en 1085, a com-

[1] Voy. ci-dessus, p. 250.

[2] Ce n'est pas à cette circonstance qu'est dû son nom de *Qârâ;* c'est simplement un nom de famille, et d'une famille assez nombreuse d'écrivains. קרא ou קרוי est, en principe, une épithète honorifique répondant à peu près à «lecteur» ou «prédicateur» de la Bible. Cf. *sup.*, p. 119.

[3] Rachi n'eut pas de fils, mais seulement trois filles. L'une fut la mère de R. Chema'yah, talmudiste distingué et commentateur du traité michnaïque *Middôth;* l'autre épousa ריב"ן (Juda ben Nathan), cité plusieurs fois par les Tôsaphistes; la troisième eut l'honneur de donner le jour à trois docteurs éminents dans la Synagogue, savoir:

menté la Tôrah et quelques parties du Talmud. On lui attribue également des commentaires sur les *Meghillôth*, Job et le Psautier, publiés en tout ou en partie; mais leur authenticité est douteuse, notamment celle du dernier, publié par Isaac Satanow (Berlin, 1794). Samuel passe pour le meilleur exégète de l'École française de cette époque. Plus résolument encore que son devancier Joseph Qârâ, il s'affranchit de l'exégèse midrachique et, même pour les lois religieuses, il sacrifie souvent l'explication du Talmud à ce qui lui apparaît comme le sens naturel[1], nonobstant sa vénération pour cet ouvrage et son attachement pour les pratiques qu'il impose. Sobre de paroles comme son contemporain Ibn-Ezra, il a comme lui la hardiesse, la finesse et la sagacité, toutefois peut-être à un degré inférieur.

Enfin, la série des exégètes français indépendants est close par *Joseph Bekhôr-Chôr* (vers 1170), qui a composé un commentaire sur la Tôrah. Ce commentaire, qui existe encore, mériterait d'être imprimé[2], à en juger par les extraits qu'en donne Geiger dans un intéressant opuscule, *Parschandatha*, où il discute les œuvres et le mérite des écrivains que je viens de nommer et de quelques autres moins importants.

Telle fut cette École française qui brilla d'un si vif éclat pendant un siècle environ, mais qui ne jeta plus depuis que de faibles et passagères lueurs, se livrant de plus en plus aux fantaisies du Midrach, aux subtilités de la Cabale, au dédain de la grammaire,

notre *Rachbam;* Isaac ben Méir ou ריב"ם, et Jacob ben Méir ou Rabbênou Tam, ces deux derniers talmudistes célèbres, surtout le second, connu par le ס' הישר et plusieurs autres ouvrages sur le Talmud et la Casuistique. Jacob Tam a également écrit sur la grammaire hébraïque (voy. ci-dessus, p. 224) et sur l'accentuation.

[1] פשט עוקר הלכה «L'exégèse littérale est plus forte que l'interprétation halakhique», dit-il quelque part, à l'imitation du dicton talmudique : מנהג עוקר הלכה «la coutume est plus forte que la loi».

[2] Bernard de' Rossi affirme en avoir vu, à Rome, une édition imprimée à Constantinople en 1520.

et abandonnant à l'oubli toutes les productions antérieures de l'exégèse rationnelle, sauf les commentaires de Rachi, qui conservèrent toujours leur popularité.

L'Italie, pendant toute cette période, ne fut pas plus favorisée que l'Allemagne sous le rapport des saines études bibliques. Là aussi le Talmud est cultivé avec soin et compte des adeptes éminents; mais l'exégèse sacrée, aussi bien que la grammaire, reste pour ainsi dire dans l'enfance. On ne peut citer qu'un petit nombre d'écrits qui, sans être consacrés à ce genre de recherches, ont pu cependant fournir plus tard quelques données utiles à la science. Tels sont les ouvrages astronomiques de *Chabbataï* ben Abraham *Donolo*[1], et le célèbre dictionnaire talmudique et chaldaïque (עָרוּךְ) de *Nathan ben Yeḥiêl,* chef d'académie à Rome, mort en 1106, et qui passe à tort pour avoir été l'un des maîtres de Rachi. On parle cependant d'un commentaire complet ou plutôt de scolies sur la Bible, composées au XIIIe siècle par R. *Isaïe de Trani* (royaume de Naples), talmudiste illustre et qui fut la souche d'une famille de talmudistes non moins distingués, tels que son petit-fils et homonyme ר"י מטראני האחרון, le docteur dit המבי"ט (=הרב משה בר יוסף מטראני), contemporain de R. Joseph Karo[2], et plusieurs autres encore.

Voyons maintenant comment cette Europe, alors si arriérée, se régénéra sous l'influence de Maïmonide; comment elle apprit à son tour à porter dans l'étude de la Bible et du judaïsme la phi-

[1] Né en 913 dans le royaume de Naples, *alias* en Sardaigne.

[2] Proprement *Caro,* commentateur du *Michneh-Tôrah* de Maïmonide, des *Tourîm* de Jacob ben Achêr, et auteur du *Choulḥân 'aroûkh,* le code de la Synagogue moderne. J. Karo (qu'il ne faut pas confondre avec J. Qârâ, nommé ci-dessus) est un décisionnaire d'une autorité considérable, et il règne surtout sans partage sur les communautés orientales et du rite *sephardi.* Le célèbre bibliographe Azulaï ne l'appelle pas autrement que מרן «notre maître».

losophie, l'esprit de méthode et l'analyse grammaticale, qu'elle n'avait encore qu'imparfaitement connus et presque jamais pratiqués. Ceux qui donnèrent l'impulsion à ce mouvement, et qu'on peut placer en tête de l'école occidentale de Maïmonide, ce sont les TRADUCTEURS de la France méridionale, qui s'appliquèrent, dans le XIIe siècle et les suivants, à faire connaître à leurs compatriotes, par des versions hébraïques, les productions de la science et de la littérature arabes. Parmi ces hommes qui ont si grandement mérité de la Synagogue et de l'Europe, la célèbre famille des *Tibbonides*[1] (Ibn-Tibbôn ou Tabôn) se distingua particulièrement par son talent et par son activité.

Nommons d'abord *Juda* ben Chaoul (1120-1190), originaire de Grenade et émigré à Lunel, qui dès 1161, et indépendamment de son immense réputation comme médecin, se fit un grand renom comme vulgarisateur, et qu'on appelle communément ראש המעתיקים « le premier des traducteurs ». Il donna en hébreu la Théologie de Saadyah (האמונות והדעות), la Morale de Bahya (חובות הלבבות), celle d'Ibn-Ghebirol (תקון מדות הנפש), le *Khozari*, la grammaire et le dictionnaire d'Ibn-Djanâḥ, etc.

Son fils *Samuel* (1160-1230), outre des ouvrages personnels plus ou moins importants (le מאמר יִקָּווּ הַמַּיִם, dissertation philosophique; un commentaire sur l'Ecclésiaste; דעות הפילוסופים, histoire de la philosophie grecque et arabe), traduisit de Maïmonide le *Guide des égarés*, l'opuscule sur la *Résurrection*, les *Huit chapitres* et quelques autres parties de son commentaire sur la Michnah. On sait d'ailleurs que Maïmonide l'honorait d'une estime particulière et entretint avec lui une longue correspondance, dont il reste encore des pièces intéressantes. Sa traduction du *Guide* effaça et fit presque oublier celle de Juda al-Ḥarizi[2], comme elle a été elle-même surpassée de beaucoup par celle de notre immortel contemporain.

[1] אבן תבון. Voir sur les Tibbonides : *Arch. isr.*, 1868, p. 565 et suiv.

[2] Voy. ci-dessus, p. 235 et 241.

Vers 1280, *Chemtôb* ben Joseph *ibn Falaquéra* (*al.* Palkeira), écrivain profondément versé dans la littérature philosophique des Arabes, soumit les deux versions hébraïques du *Guide* à une critique sévère et les rectifia d'après l'original, très souvent avec justesse, dans le מורה המורה[1]. Il s'essaya aussi dans l'exégèse, et il cite souvent lui-même ses gloses sur diverses parties de la Bible.

Samuel Ibn-Tibbôn eut un digne héritier et continuateur dans son fils *Moïse,* à qui l'on doit entre autres une version des *Éléments* d'Euclide[2], la traduction du *Millôth ha-Higgayôn* et celle du *Sêpher ha-Miṣwôth* de Maïmonide, indépendamment de commentaires personnels sur le Pentateuque et sur le Cantique. Il trouva un successeur plus distingué encore dans son gendre *Jacob* ben Abba-Maré *ben Antoli*[3], qui vécut à Naples, protégé et pensionné par l'empereur Frédéric II, monarque bienveillant, ami des Juifs et de la science. Ben-Antoli traduisit d'arabe en hébreu plusieurs ouvrages de philosophie et de mathématiques, et composa lui-même, sous le nom de מַלְמַד התלמידים «Aiguillon des disciples», un commentaire philosophique sur la Tôrah, publié pour la première fois à Lyck en 1866. Dans cet ouvrage, il rapporte quelquefois l'opinion de son ami chrétien Michel Scot, qui jouit également de la faveur de Frédéric; mais sa citation la plus curieuse est celle d'une explication de cet empereur lui-même relativement à un passage talmudique[4]. C'est ainsi que, grâce à un Juif, — selon l'observation piquante d'un écrivain moderne, — un grand empereur d'Allemagne se trouve classé au rang des interprètes du Midrach.

Le célèbre et très utile opuscule *Rouaḥ ḥên* (compendium des sciences philosophiques du moyen âge), attribué tour à tour à Juda Ibn-Tibbôn, à son fils Samuel, etc., paraît dû à notre Ben-Antoli,

[1] «Guide du Guide»; publié à Presbourg en 1837.

[2] D'après la traduction arabe de Honéin ben Isaac.

[3] Mieux *Anatolio* (Munk, *Mélanges,* p. 488, n. 3; cf. *ibid.,* p. 335).

[4] Voir *loc. cit.,* p. 145; et *Guide des égarés,* IIe vol., p. 202.

et son vrai titre serait *Sêpher ha-ʿOlâm* (voy. le חכמת ישראל de D. Slucki, 1864-1865).

D'autres Tibbonides se distinguèrent encore jusque dans le XIVe siècle, parmi lesquels je n'en nommerai qu'un, qui a joui, même dans le monde chrétien, d'une grande et légitime réputation : c'est *Jacob ben Makhîr* Ibn-Tibbôn (de Montpellier), appelé aussi Don *Profiat* ou Profatius, qui traduisit d'arabe en hébreu (de 1271 à 1303) un grand nombre d'ouvrages de philosophie et de mathématiques, et composa également divers traités astronomiques fort estimés, qui furent traduits en latin.

La fin du XIIe siècle revendique aussi avec orgueil, à côté de la famille des Tibbonides, celle non moins illustre des *Qimḥi* (*al.* Qamḥi), comme elle originaire de l'Espagne, établie dans la Provence et animée du même esprit sagement rationnel, quoique appliqué dans une direction différente. *Joseph Qimḥi,* à Narbonne, ainsi que ses deux fils *Moïse* et *David,* se distinguèrent au plus haut degré comme hébraïsants et comme exégètes. Tous trois s'attachent exclusivement à l'interprétation littérale, et leurs travaux ont joui jusqu'à nos jours d'une très haute et juste considération.

Joseph, qui d'ailleurs traduisit aussi en hébreu le *Ḥôbhôth halebhabhôth* et d'autres ouvrages arabes, est auteur de poésies hébraïques, d'un ouvrage grammatical ספר הזכרון (perdu) et d'un livre intitulé ספר הברית, apologie du judaïsme contre les chrétiens et les incrédules. J'ignore s'il a composé, comme on le croit, un commentaire sur la Bible; mais il a dû se vouer avec ardeur à son interprétation, à en juger par les nombreuses citations de son fils David, lesquelles dénotent un esprit ingénieux et fin, fertile en trouvailles heureuses, quoique parfois un peu subtiles.

Moïse Qimḥi écrivit également, outre des commentaires bibliques, une grammaire hébraïque, דרכי לשון הקדש, plus connue sous le nom de מַהֲלַךְ שְׁבִילֵי הַדַּעַת, acrostiche tiré de son introduction[1]. Cet

[1] Cet acrostiche, qui reproduit le prénom (משה), est suivi d'un autre fort gauche,

opuscule eut quelque succès et fut traduit en latin par Sébastien Munster.

Mais le plus renommé de cette famille fut, sans contredit, *David Qimḥi* [1], aussi éminent comme grammairien que comme interprète de l'Écriture, et dont les ouvrages, souvent réimprimés, eurent aussi en partie l'honneur de la traduction latine. Les plus connus de ces écrits sont : ses commentaires sur la plus grande partie de la Bible, sinon sur la Bible entière[2]; sa grammaire, intitulée ס' מכלול (*Mikhlôl;* éd. Rittenberg, 1862 : *Machloul*), et son dictionnaire ס' השרשים[3], où il met souvent à profit les travaux d'Ibn-Djanâḥ. On le dit aussi auteur d'une version espagnole du Pentateuque, d'un commentaire sur le traité *Abhôth*, de plusieurs poésies religieuses, et d'un petit traité massorétique עט סופר, publié à Lyck en 1864. — Ses travaux sur la Bible et sur la grammaire hébraïque lui valurent une réputation immense et qui se soutient encore. On lui a appliqué, par un spirituel jeu de mots, la sentence talmudique אם אין קמח אין תורה[4], et l'enthousiasme qui accueillit surtout ses ouvrages grammaticaux fut tel qu'ils firent bientôt oublier les meilleures productions antérieures; oubli doublement injuste, selon Luzzatto, qui s'exprime ainsi dans ses *Prolégomènes de la grammaire hébraïque :* « David Kimchi, ayant écrit son *Michlol* et son Lexique avec plus de clarté et de méthode que tous ses prédécesseurs, les éclipsa tous et fut la principale cause que les ouvrages de la plupart d'entre eux périrent ou du moins restèrent

correspondant au nom de famille : קרבת מליצת חכמה יתרון. Voy. l'*Antologia israelitica* de Corfou, mai 1880, p. 151.

[1] ר' דוד קמחי, abréviativement רד"ק. Il florissait vers 1200 : et nous le verrons plus loin jouer un rôle dans les querelles relatives aux doctrines de Maïmonide.

[2] Du commentaire sur le Pentateuque, nous n'avons que la *Genèse;* sur les Hagiographes, que *Ruth* et les *Chroniques*.

[3] « Livre des racines ». A l'instar d'autres grammairiens (voy. p. 224), l'auteur considère ces deux ouvrages comme un seul tout, une sorte de *Lehrgebäude* de la langue.

[4] Tr. *Abhôth*, III, 17 (*al.* 21). « Sans Qimḥi point de Tôrah ». Sens réel : « Pas de farine, pas d'étude », ce qui rappelle l'adage latin : *Primo vivere, deinde philosophari.*

peu connus, et que plusieurs, écrits en arabe, ne furent pas traduits en hébreu. Et l'on ne peut que s'en affliger; car beaucoup de ces anciens furent supérieurs à Kimchi en profondeur et en critique, principalement Ibn-Djanach. C'est aussi grâce à la réputation de Kimchi que se sont perdus ou sont restés inédits les écrits des deux savants qui ont critiqué ses œuvres : Samuel *Benvenasti* (vers 1300) et l'*Ephodi* (Profiat Dourân ha-Lévi), qui écrivit en 1403 son estimable grammaire intitulée מעשה אפוד[1]... »

De la France méridionale, les écrits de Maïmonide se répandirent bientôt dans l'Italie centrale et y exercèrent aussi une influence décisive sur l'exégèse et sur la philosophie religieuse. Comme dans la Provence et le royaume de Naples, on s'appliqua, là aussi, à commenter l'Écriture à la manière et selon les principes de Maïmonide, et l'on cite notamment trois écrivains comme ayant interprété dans cet esprit diverses parties de la Bible : *Emmanuel ben Salomon,* poète ingénieux, ami de Dante, auteur des מחברות עמנואל, sorte de Divan analogue au תחכמוני[2]; Juda *Romano,* philosophe distingué, et Chemaryah *Parnas* ou *Negroponti,* qui, indépendamment d'autres et nombreux écrits, composa pour Robert d'Anjou, roi de Naples, un commentaire sur la Tôrah. Tous trois vivaient à Rome et naquirent vers la fin du xiiie siècle.

Mais, tandis que l'influence du grand docteur se développait si puissamment dans une partie de l'Europe et y produisait de si heureux résultats, elle était méconnue et combattue ailleurs; elle soulevait une opposition, d'abord sourde et timide, mais qui plus tard devait éclater en luttes orageuses et passionnées. Cette polémique, née déjà du vivant même de Maïmonide, et qui ne s'éteignit qu'un siècle environ après sa mort, n'appartient pas directement à notre récit; mais elle s'y rattache encore d'assez près et

[1] Proprement אפד, titre acrostiche = אני פרופיט דוראן.

[2] Le «Taḥkemôni» de J. al-Ḥarizi; ci-dessus, p. 235.

elle est assez considérable dans l'histoire de la Synagogue pour qu'il soit opportun d'en esquisser ici les phases principales.

Deux points particulièrement, dans la philosophie religieuse de Maïmonide, avaient choqué beaucoup d'esprits prévenus, qui prenaient au pied de la lettre les anthropomorphismes de la Bible et certaines assertions du Talmud. Ces deux points, sur lesquels il insiste avec autant d'énergie que de raison, sont la spiritualité de Dieu et celle de la vie future. Cette dernière doctrine surtout était vivement combattue, et il faut convenir qu'une foule de passages talmudiques semblent déposer contre elle. *Abraham ben David* de Posquières, contradicteur habituel de Maïmonide sur les points de législation pratique, comme nous l'avons vu[1], l'attaqua non moins résolument sur ce terrain dogmatique; toutefois, on ne le voit nulle part formuler une accusation d'hérésie, moins encore une condamnation doctrinale sur aucun de ses écrits, sur aucune même de ses assertions. Des efforts plus énergiques dans ce sens furent faits par R. *Méir ben Thodros* ha-Lévi ou רמ"ה[2]; mais ses efforts échouèrent tant en Espagne qu'en France, où il avait adressé une lettre véhémente sur cette question aux rabbins de Lunel. C'est seulement une trentaine d'années plus tard que nous voyons la lutte prendre un caractère aigu. En 1232, à l'instigation de R. *Salomon ben Abraham* de Montpellier[3], les rabbins du nord de la France mettent à l'index le *Guide* et le *Sêpher Maddâ*ᶜ[4] de Maïmonide et ordonnent la destruction de ces deux écrits. Armé de cette bulle d'anathème (*ḥérem*), Salomon se met en campagne et envoie ses disciples — R. Yônah Gherundi et David ben Saül — dans les

[1] Ci-dessus, p. 236 et 244.

[2] Dit *Abou'l-ᶜafia;* chef d'académie à Tolède, talmudiste éminent et auteur de l'ouvrage massorétique מסורת סיג לתורה; 1180-1244. (*Thodros*=*Théodoros*.)

[3] A distinguer de R. S. ben A. *ben Adrath,* dont nous parlerons bientôt.

[4] Première partie du *Michneh-Tôrah*, traitant de plusieurs questions théologiques.

principales communautés d'Espagne pour y faire sanctionner cette mesure. Tentative infructueuse; car si des hommes distingués d'ailleurs, tels que רמ"ה Abou'l-ʿafia et le médecin Juda ben Joseph Alfakhar (à Grenade), entrèrent dans les vues de Salomon, d'autres hommes éminents, principalement Naḥmanide et David Qimḥi (qui s'était rendu exprès dans ce but en Espagne), se prononcèrent énergiquement à l'encontre, et les importantes communautés d'Aragon, de Navarre et de Castille se déclarèrent pour Maïmonide, ses doctrines et ses livres.

Vaincus de ce côté et exaspérés par leur défaite, les adversaires du grand homme eurent recours à la délation. Ils dénoncèrent les écrits de Maïmonide à l'autorité civile, comme impies et funestes à la religion. Pour tout succès, ils furent déclarés calomniateurs, et quelques-uns d'entre eux, dit-on, furent condamnés, selon la barbare législation de l'époque, à avoir la langue coupée (1235).

Apaisée pour un temps, dans l'Occident, par ce dénouement tragique, la lutte se réveilla dans l'Orient après une trêve d'un demi-siècle environ. En 1286, à Bagdad et dans d'autres synagogues persanes, on essaya d'interdire la lecture et l'enseignement des écrits théologiques de Maïmonide. Après un premier et inutile avertissement, les rabbins de Bagdad fulminèrent l'anathème contre ses accusateurs, qui furent désormais réduits au silence.

Mais cette mesure locale ne put empêcher la guerre de se rallumer bientôt dans l'Occident, et cette fois, il faut l'avouer, elle semblait légitimée par la gravité de la situation. En effet, depuis la fin des hostilités précédentes, le rationalisme philosophique et l'esprit de libre examen avaient fait d'incessants progrès en Espagne et plus encore en Provence; un grand nombre d'esprits forts, exagérant ou plutôt méconnaissant la pensée du maître, considéraient les récits et les personnages de la Bible le plus évidemment historiques comme des allégories philosophiques ou morales, s'efforçaient de *naturaliser* les miracles et regardaient beaucoup de pra-

tiques religieuses comme insignifiantes et sans valeur. Deux partis opposés se réunirent, vers 1304, pour combattre cette nouvelle et dangereuse tendance. Les uns, amis de la science, partisans convaincus de la philosophie de Maïmonide, n'en déploraient que l'abus et voulaient contenir dans ses justes limites l'exégèse rationnelle de l'Écriture. A leur tête se distinguait *Abba-Maré* ben Môcheh ben Yarḥi[1], dit aussi en provençal *Enduran Astruc de Lunel.* Les autres ne voulaient en aucune façon entendre parler de rationalisme ni de philosophie, et pour eux le Talmud seul, en ce qui concerne le judaïsme et l'interprétation de la Bible, était la source de toute science et de toute doctrine. Ce parti était principalement représenté par deux talmudistes consommés : R. *Salomon* ben Abraham *ben Adrath*[2] à Barcelone, et R. *Achêr* ben Yeḥiêl[3] à Tolède; celui-ci, plus jeune que son collègue et aussi plus ardent et plus absolu, était Allemand d'origine et disciple du célèbre Méir de Rothenburg. En 1303, à la suite des violentes persécutions de cette époque, il avait quitté sa patrie et s'était établi en Espagne, où il reçut l'accueil le plus empressé et le plus respectueux, et fut nommé chef de la communauté de Tolède. C'est sur sa demande qu'un de ses plus illustres disciples, *Isaac* ben Joseph *Israéli*, rédigea, pour servir à l'étude du calendrier judaïque, un traité d'astronomie intitulé *Yesôd ʿôlâm,* l'un des meilleurs écrits que le moyen âge nous ait légués sur la matière[4].

[1] *Alias* ha-Yarḥi; auteur de deux traités théologiques : ס׳ הַיָּרֵחַ et מאמר בעקרי האמונה ואגדות.

[2] *Alias* Addéreth, abréviativement רשב״א; mort en 1310.

[3] Par abréviation : הר״אש = הרב רבנו אשר, mort en 1327; père de R. Jacob «baal ha-tourîm» et de sept autres docteurs distingués. Son commentaire sur le Talmud, dit communément *Achéri,* jouit d'une grande autorité. On lui a attribué aussi un commentaire sur le Pentateuque; mais voy. Azulaï, *Chêm ha-ghedôlîm,* s. v. (n° 236, éd. Josephow).

[4] Le dix-huitième chapitre de la IVe partie (l'ouvrage en a cinq) renferme un tableau soigné de la chronologie juive. — Ce livre a été réimprimé avec élégance par MM. Goldberg et Rosenkranz; Berlin, 1848.

Une année environ après cette nouvelle levée de boucliers, le rabbinat d'Espagne voulut mettre fin à la lutte par un coup d'État religieux. Au mois d'août 1305, un jour de sabbat, le *ḥérem* fut prononcé à Barcelone contre quiconque, avant l'âge de vingt-cinq ans révolus, se livrerait à la culture de la « science grecque » et de la philosophie en particulier. La médecine était seule exceptée de cette rigoureuse mesure. Les bulles, qu'on peut lire au long dans les « Consultations de רשב"א [1] », furent signées par une quarantaine de rabbins, Ben-Adrath en tête. Yedaʿyah Penini בדרשי (*Bedersi*= de Béziers), le célèbre et poétique auteur du *Beḥinath ʿôlâm*, avait en vain épuisé son éloquence dans une « Lettre apologétique » (כתב התנצלות) qui est restée comme un monument élevé à la gloire de la pensée juive et de ses représentants, et qui renferme sur ces derniers une foule de notions précieuses.

L'anathème rabbinique avait à peine retenti à Barcelone, que les fanatiques de la science se liguèrent pour anathématiser à leur tour quiconque mettrait obstacle à l'étude ou à l'enseignement de la philosophie. Astruc et ses adhérents, après d'inutiles efforts pour prévenir cette mesure, lancèrent un contre-anathème pour l'annihiler. La lutte et les dissensions continuèrent ainsi environ une année encore, et il ne fallut rien moins pour y mettre un terme que les atroces persécutions de Philippe le Bel, qui expulsa les Juifs de France en 1306, renvoyant ainsi, sans s'en douter, les parties dos à dos. Les convictions persistèrent de part et d'autre, se développèrent même avec une énergie croissante, mais les hostilités et les anathèmes cessèrent. Pendant plusieurs siècles, la Synagogue ferma les yeux sur les tentatives les plus hardies de ses membres ou de ses adversaires, et ceux-ci à leur tour la laissèrent en paix.

On ne doit, au surplus, ni exagérer ni atténuer la portée de la

[1] SS 414 à 418. Ce dernier contient la Lettre apologétique mentionnée ci-après. Ces pièces ont été réunies et publiées par S. Bloch, à Lemberg (1809).

mesure prise par Ben-Adrath. Par les termes mêmes dans lesquels elle est conçue, on voit qu'il n'est nullement ennemi ni de la philosophie ni de l'exégèse rationnelle; il est seulement effrayé de leurs abus, et nous avons vu que ce n'est pas sans raison. Ces abus, il les impute surtout à une étude prématurée des sciences profanes et spéculatives; il ne condamne pas cette étude, il l'ajourne seulement, et il ne veut pas qu'elle envahisse l'intelligence avant que les convictions religieuses y aient jeté de solides racines : אחר שימלא כרסו מעדני תורה[1]. Or, ce point de vue est fort sage, et il est remarquable que les termes que je viens de citer sont ceux qu'avait employés, avant Ben-Adrath, et en pareille matière, Maïmonide lui-même (*hilkh.* יסודי התורה, IV, 13; conf. *Guide*, passim).

LES TROIS ÉCOLES EXÉGÉTIQUES.

Il est temps maintenant de nommer et de caractériser les principaux écrivains qui, dans cette génération et les suivantes jusqu'à Abravanel, faussèrent ainsi la tendance de Maïmonide en l'exagérant, comme aussi ceux qui la contredirent par une tendance opposée, et ceux qui finalement la développèrent en lui restant fidèles. Il y a ici trois tendances distinctes, dominant tour à tour, déteignant sur l'exégèse biblique, et engendrant trois écoles ou systèmes exégétiques, qu'on peut qualifier ainsi: l'École *philosophique* ou de la spéculation pure, l'École *mystique* ou de la Cabale, l'École *rationaliste* ou de la philosophie religieuse. Ce sont les deux premières, l'une et l'autre éloignées de l'esprit de Maïmonide, qui règnent et se combattent après sa mort, au XIIIe et au XIVe siècle; c'est la dernière qui prédominera dans le XVe, en réagissant contre un double courant également excessif et également dommageable à la vraie foi.

[1] «Après qu'on se sera repu (litt. *impleverit alvum*) des délices de la Tôrah»; expression imitée de la Bible (*Jér.*, LI, 34).

Les écrivains les plus notables de l'École philosophique sont : Lévi ben Gerson, Moïse de Narbonne, Isaac Albalag et Samuel Ṣarṣah.

R. *Lévi ben Gerson* (רלב״ג), dit aussi *Gersonide* ou maître Léon, petit-fils de Naḥmanide[1], naquit à Bagnolas (près de Girone, Espagne) en 1288, habita successivement diverses localités du midi de la France, et mourut, dit-on, en 1370, mais probablement beaucoup plus tôt, car sa carrière littéraire ne paraît pas s'étendre au delà de 1340. Gersonide est un des auteurs les plus féconds, des exégètes les plus distingués, des penseurs les plus hardis du judaïsme; c'est sans contredit le premier écrivain juif du XIVe siècle. Initié par son père[2], dès l'enfance, aux études les plus abstraites et les plus sérieuses, il acquit des connaissances étendues en mathématiques, en médecine, en philosophie, en théologie, connaissances qu'il sut rectifier et féconder par la méditation personnelle. Le monument le plus important de sa pensée philosophique est l'ouvrage intitulé *Milḥamôth Adônaï,* qu'il termina en 1329 et qui se compose de six sections, traitant respectivement de l'immortalité de l'âme, de la connaissance de l'avenir et de la prophétie, de l'omniscience divine, de la Providence, des corps célestes, enfin de la création. La première partie du Ve livre, qui forme un traité complet d'astronomie et renferme des calculs et des observations propres à l'auteur ainsi que la description d'un instrument astronomique inventé par lui, fut traduite séparément en latin, en 1342, par l'ordre du savant pape Clément VI. — Ses écrits exégétiques s'étendent à une grande partie de la Bible. Abondante et élégante dans la forme, originale et ingénieuse quant au fond, son interprétation n'a pas peu servi l'exégèse grammaticale, et, malgré une tendance rationaliste fort prononcée, elle a

[1] Voy. ci-après, p. 276.

[2] Gerson ben Salomon (רגב״ש), auteur du *Cha'ar ha-chámayim,* sorte d'encyclopédie scientifique, qui n'a plus guère pour nous qu'un intérêt de curiosité.

obtenu dans la Synagogue un succès qui s'explique par le charme et l'intérêt, non seulement du style, mais surtout des réflexions édifiantes qu'il rattache, sous le nom de *Tô'aliyyôth*[1], à chaque section du Pentateuque et des premiers Prophètes.

Ses ouvrages ont été presque tous publiés; quelques-uns même ont eu plusieurs éditions, et ce succès, dit Munk[2], est d'autant plus étonnant, «que l'auteur — le premier philosophe juif qui ose combattre ouvertement le dogme de la création *ex nihilo* — reconnaît sans détour la philosophie d'Aristote comme la vérité absolue, et, sans prendre les réserves que Maïmonide avait crues nécessaires, fait violence à la Bible et aux croyances juives pour les adapter à ses idées péripatéticiennes. Il paraîtrait, ajoute le savant critique, que ses mérites comme exégète lui firent pardonner ses écarts comme philosophe et théologien, ou bien qu'à une époque où l'étude de la philosophie était tombée en décadence et où les luttes avaient cessé, on lisait, sans en comprendre la portée, les vastes ouvrages de Lévi, attrayants par la facilité du style et la variété du fond...» Ajoutons toutefois que les rabbins orthodoxes ne se sont pas mépris sur la gravité des paradoxes de notre auteur, soit en philosophie, soit en exégèse. Isaac ben Chêcheth (ריב"ש), dans ses *Consultations*, appelle Gersonide «un grand talmudiste, que la philosophie a détourné des voies de la vérité, et qui a écrit des choses qu'il est défendu d'écouter» (דברים שאסור לשמעם). Après lui, Abravanel (Commentaire sur *Josué*, ch. x, et ailleurs) s'exprime dans les mêmes termes et plus sévèrement encore; et j'ai cité ailleurs cette laconique et célèbre sentence de R. Béré-khiêl, écrivain qui florissait vers 1400 : דברי הרמב"ם קרובים אל האמת יותר מן השקר, ודברי הרלב"ג קרובים אל השקר יותר מן האמת, ודברי ר' יהודה הלוי כלם אמת.

[1] תועליות (plur. irrégulier de תועלת, racine biblique יעל), litt. «utilités», applications ou réflexions utiles.

[2] *Mélanges de philos. juive et arabe*, p. 499.

Les paroles de Maïmonide sont plutôt (*plus souvent?*) vraies que fausses; celles de Gersonide, plutôt fausses que vraies; mais celles de Juda ha-Lévi sont toutes vraies[1].

A la même époque que Lévi ben Gerson vivait à Perpignan Moïse ben Josué, en provençal maître Vidal, plus connu sous le nom de *Moïse de Narbonne* (משה נרבוני), d'où sa famille était originaire. Élevé par son père, il étudia sous sa direction, dès l'âge de treize ans, le *Guide* de Maïmonide, dont il résolut plus d'un passage difficile et dont il donna plus tard un commentaire célèbre, le plus profond qu'on ait écrit sur ce livre. Il commenta également les principaux philosophes arabes, ainsi que le livre biblique des Lamentations. Tous ses ouvrages sont restés manuscrits, sauf le Commentaire du *Guide*, dont la première partie a été plusieurs fois imprimée, et qui a été publié en entier par Goldenthal, à Vienne, en 1852. Les doctrines péripatéticiennes lui sont aussi familières et aussi chères qu'à son illustre contemporain, et pour lui aussi elles priment les traditions de la Synagogue. « Moïse de Narbonne, écrit Munk[2], a un style concis et souvent obscur; ses opinions ne sont pas moins hardies que celles de Lévi ben Gerson, mais il ne les exprime pas avec la même clarté et la même franchise. »

Isaac Albalag et *Samuel Sarṣah* (צרצה), tous deux Espagnols, sont également connus par la hardiesse de leurs opinions philosophiques. Le premier, qui vécut dans la première moitié du xive siècle, traduisit en hébreu un ouvrage important d'Algazali, le *Maqâṣid al-falâsifa,* résumé de la philosophie de son temps; en hébreu, ס' כַּוָּנוֹת הפילוסופים. Il enseigna, comme autrefois Antigone de Sokho[3], que le sage doit aimer et faire le bien sans se préoccuper

[1] Sur « Juda ha-Lévi », voy. ci-dessus, p. 231 et 232. — Le docteur Joël, en Allemagne; en France, le grand rabbin Isidore Weil (un de nos anciens élèves), ont publié chacun une étude sur les doctrines philosophiques de Gersonide.

[2] *Mélanges*, p. 506.

[3] Voy. ci-dessus, p. 171, note 2.

de la vie future, et il fut accusé lui-même d'indifférence et d'incrédulité à l'endroit des promesses bibliques. — Le second, qui florissait à Valence dans la seconde moitié du même siècle, écrivit, sous le titre de מקור חיים (*Fons vitæ*), un commentaire philosophique sur le Pentateuque. Il y emploie avec prédilection le système allégorique, et il mêle souvent les chimères de l'astrologie à l'explication de la parole divine.

Ce sont là les noms les plus importants qui personnifient la tendance philosophique appliquée à l'exégèse par les premiers successeurs de Maïmonide dans l'Occident.

Or l'exégèse philosophique, qui transformait peu à peu les textes bibliques en objets de pure spéculation, ne pouvait évidemment satisfaire aux besoins religieux des âmes pieuses. Les excès du rationalisme provoquèrent une réaction qui devint extrême à son tour comme toutes les réactions, et contribuèrent grandement aux progrès de l'exégèse cabalistique, comme à la faveur qu'elle rencontra chez beaucoup d'esprits dès le XIIIe siècle. Le mot d'ordre du rationalisme, c'était la Science; celui du cabalisme, c'était la Foi. L'un s'appuyait principalement sur la raison, l'autre sur la tradition; et cette tradition, peut-être aussi suspecte que la «raison» et la «science» de l'École opposée, se distinguait de la tradition commune de la Synagogue par un double caractère: l'antiquité indéfinie et le mystère. D'une part, en effet, les adeptes faisaient remonter leurs doctrines et même plusieurs de leurs documents à des époques immémoriales, celle d'Abraham ou même d'Adam, et telle est l'origine du mot QABBÂLAH; d'autre part, ils entouraient leurs théories et leurs procédés d'un profond mystère, et de là ces termes, si prodigués par eux, de סוֹד, — רָזֵי, — סִתְרֵי תוֹרָה, comme aussi la qualification de יודעי חן[1] qu'ils aiment à

[1] Réminiscence probable d'une expression biblique (*Ecclés.*, IX, 11), et où חן représente l'acrostiche de חכמה נסתרה «science occulte *ou* mystique».

s'attribuer. Mystère dans le fond même de leur doctrine, mystère dans sa transmission et dans son enseignement, mystère dans les mots et les formules qui l'expriment, mystère dans les opérations qui étaient la mise en pratique de leur science et qui devaient la traduire en résultats merveilleux.

Car ils avaient et la science et l'art, la cabale *théorique* ou *spéculative* (קבלה עיונית ou מחשבית), et la cabale *pratique* ou *opératoire* (ק׳ מעשית). La première enseigne les noms, l'essence et les attributs de Dieu, des anges et des démons, la filiation des sphères et de leurs intelligences, l'influence des unes et des autres sur le monde sublunaire, la nature de l'âme humaine et ses destinées; et elle puise la plupart de ses révélations dans la Bible — interprétée à sa façon — ou dans des inspirations d'en haut qu'elle attribue à des מַגִּידִים[1], particulièrement au prophète Élie. La seconde, en prononçant certains noms bibliques ou artificiels de la Divinité (שֵׁמות), certains mots de la Bible relatifs aux diverses puissances de la nature, ou en les écrivant sur des amulettes, prétend se soumettre ces mêmes puissances, et par suite exorciser, guérir des malades, tuer ceux qui se portent bien, faire la pluie et le beau temps, opérer, en un mot, toutes les merveilles de la *goétie* et de la *théurgie*. Il serait déplacé d'entrer ici dans de plus longs détails sur cette matière, dont les points les plus intéressants ont été traités par Peter Beer, par Munk, par MM. Zunz, Franck, Jellinek, etc.; je parlerai même peu de la littérature cabalistique, fort riche d'ailleurs, et dont les deux principaux documents sont: 1° le ספר יצירה «livre de la création», écrit en hébreu, attribué à R. Akiba ben Joseph, par quelques-uns même au patriarche

[1] «Révélateurs»; analogues au *Génie familier* de Socrate, à l'*Egérie* de Numa, etc. La légende gratifie d'un semblable *magghid* le rabbin Joseph Caro, auteur du שלחן ערוך, le principal code de la Synagogue moderne. Le même rabbin avait d'abord commenté le «Michneh Tôrah» de Maïmonide, en indiquant les sources talmudiques de tous les passages; et c'est encore son *magghid*, disait-on, qui les lui avait révélées.

Abraham, et commenté pour la première fois par Saadyah; 2° le זהר «Zôhar», écrit en araméen et sur lequel je reviendrai plus tard. Le seul point qui nous intéresse de la Cabale, c'est son mode d'exégèse.

Cette exégèse est une branche de l'interprétation midrachique, dont elle admet et applique largement le principe fondamental, à savoir: la multiplicité des sens du texte saint. Comme dans un arbre, dit-elle, il y a la moelle et l'écorce, comme dans un fruit il y a le noyau et la pulpe, ainsi en est-il des paroles de l'Écriture. A côté du sens matériel et littéral (que les cabalistes, comme on le voit, reconnaissent, tout en le dédaignant et l'abandonnant au vulgaire), il y a un sens ou plutôt des sens cachés, ésotériques (le תוך), c'est-à-dire réservés aux adeptes et révélés exclusivement à eux. La lettre sert d'enveloppe à des vérités métaphysiques ou religieuses, souvent profondes et sublimes, et ces vérités constituent le fond même de la Cabale. Son exégèse est donc *allégorique* comme celle des philosophes rationalistes, mais elle en diffère par ses tendances, comme je l'ai dit, et aussi par ses procédés. Tantôt elle voit dans la Bible des allusions à des faits spéculatifs, comme l'avait fait l'école d'Alexandrie : c'est l'exégèse *mystique;* tantôt elle y voit des allusions historiques, les faits et les personnages du passé sont autant de types qui «préfigurent» ceux de l'avenir, comme avaient dit ou devaient dire plus tard les Apôtres et les Pères de l'Église : c'est l'exégèse *typologique*. La première est le סוד, la seconde est le רֶמֶז; et ces deux éléments, s'ajoutant à l'exégèse littérale פְּשַׁט et à l'exégèse morale ou homilétique דְּרַשׁ, réalisent l'idéal du PARDÈS, l'exégèse par excellence parce qu'elle les contient toutes[1].

[1] D'après son acrostiche (פרד"ס = פשט רמז דרש סוד). — Cf. Mendelssohn, *Préf.* du Comm. sur l'Eccl és.; Talm. jér., *Ḥaghig.*, ch. II, et Talm. bab., *ibid.*, f. 14 *b*. — פַּרְדֵּס, comme *παράδεισος* et גן עדן (*Eden*), a signifié d'abord «jardin de plaisance, verger» (*Cant.*, IV, 13; *Eccl.*, II, 5), puis, par extension, «le Paradis». C'est ce dernier sens, ou un sens approchant, qu'il a dans le Talmud.

D'un autre côté, tout en dédaignant la *lettre* comme base d'exégèse, les cabalistes attachent une grande importance à ses combinaisons matérielles, qu'ils se plaisent à multiplier, ce qui les a conduits quelquefois à des résultats surprenants. Leurs principaux artifices à cet égard (et dont le Talmud offre déjà quelques traces) sont : le נוטריקון, la גימטריא et la תמורה. Le *notariqon* [1] décompose un mot en plusieurs (ainsi אדם = אדם דוד משיח ou אפר דם מרה), ou au contraire compose un mot avec les initiales ou les finales de plusieurs autres (ainsi ברא אלהים לעשות, *Gen.*, II, 3, = אמת; שאו מרום עיניכם, *Is.*, XL, 26, = שמע [2]). La *ghématria* [3] suppute la valeur numérique des lettres d'un mot, considéré en lui-même ou comparé à d'autres, pour en tirer des inductions ou des assimilations. Ainsi, רדו (*Gen.*, XLII, 2) = 210, durée de l'esclavage égyptien; ונושנתם (*Deut.*, IV, 25) = 852, durée du premier État juif; משיח = 358 = נחש (le *Messie*, vainqueur du *Serpent*). — On calcule aussi par le מספר קטן « nombre réduit », c'est-à-dire en ramenant les dizaines et les centaines aux unités simples (א=י=ק, ב=כ=ר, etc.); si bien que יהוה = 17 = טוב = ראשון, ce qui prouve arithmétiquement que *Dieu* est *bon* et qu'il est le *premier* des êtres [4]; et l'on trouverait encore par cette méthode que אֵל אמת (*Ps.*, XXXI, 6) = 13 = אחד. Enfin la *temourah*, « substitution » ou « permutation » alphabétique, consiste à transposer les lettres d'un mot, ou, ce qui est plus fréquent, à les remplacer par des équivalents arti-

[1] Bas latin *notaricum*, de *notarius* « sténographe ».

[2] Le premier de ces *mnémonismes* nous rappelle que Dieu est la VÉRITÉ absolue, le second (donné par le liturgiste Aboudarham), que la vue du ciel étoilé marque l'heure de la récitation nocturne du *Chema'* (ci-dessus, p. 167, note 4). — On a déjà vu des applications de la seconde forme du *notariqon*, ci-dessus, p. 70, note 2.

[3] Grec γεωμετρία ou mieux γραμματεία (de γράμμα, lettre).

[4] Voir la préface du curieux opuscule זבר בנימן par Benj. Wolf Seligmann (Carlsruhe, 1783), consacré spécialement à cette méthode, et qui ramène tout au nombre 13. Fürst (*Bibl. jud.*, I, 343) transforme זבר (= 13) en זבח, nomme l'auteur *Grieshaber*, et en fait un *rabbin* à *Carlsruhe*. Ce sont là autant d'erreurs.

ficiels, obtenus à l'aide d'alphabets de convention. Tels sont[1] א"ת ב"ש (le plus usité); א"ל ב"ם, א"ט ב"ח, אח"ס בט"ע, אי"ק בכ"ר (base du מספר קטן ci-dessus), etc. Le résultat le plus intéressant de la permutation א"ת ב"ש se trouve dans l'heureuse explication de deux expressions fort obscures de Jérémie : ששך (xxv, 26) = בבל, et לב קמי (LI, 1) = כשדים; et cette explication prouverait, si elle est exacte, que la permutation cabalistique, au moins dans des vues de prudence et en matière politique, existait dès lors parmi les Juifs : procédé cryptographique assez semblable aux *chiffres* de la diplomatie moderne.

Après ces considérations didactiques sur le système, passons en revue les principales célébrités exégétiques dont s'honore cette

[1] Nous citons ces alphabets, selon l'usage, par leurs commencements respectifs. Mais on aurait quelque peine à en saisir le mécanisme, si nous n'en donnions ici le tableau détaillé; un peu d'attention suffira pour s'en rendre compte :

1° א ב ג ד ה ו ז ח ט י כ
ת ש ר ק צ פ ע ס נ מ ל

(Lisez la première ligne de droite à gauche, la seconde de gauche à droite.)

2° א ב ג ד ה ו ז ח ט י כ
ל מ נ ס ע פ צ ק ר ש ת

3° א ב ג ד (ה) | י כ ל מ (נ) | ק ר ש ת (ך)
ט ח ז ו (ה) | צ פ ע ס (נ) | ץ ף ן ם (ך)

(Ces trois groupes indiquent respectivement les combinaisons égales à 10, à 100 et à 1000. Les cinq finales ont ici leur ancienne valeur numérique, de 500 à 900.)

4° א ב ג ד ה ו ז
ח ט י כ ל מ נ
ס ע פ צ ק ר ש

(Dans ce système, le ת reste sans emploi.)

5° א ב ג ד ה ו ז ח ט
י כ ל מ נ ס ע פ צ
ק ר ש ת ך ם ן ף ץ

(Même observation qu'au 3° pour les finales.)

École, depuis le xiiie siècle jusqu'à l'époque d'Abravanel, terme de la période que nous étudions.

Le premier en date et aussi le plus illustre fut R. *Moïse ben Naḥman*[1], dit *Naḥmanide*, né en 1194 à Girone (*Gerunda*) en Catalogne, et appelé quelquefois pour cette raison ר' משה נירונדי. Aïeul maternel de Gersonide, et issu lui-même d'une famille où la science était héréditaire, il marcha de bonne heure sur les traces de ses ancêtres, qu'il surpassa par la profondeur et l'universalité de ses connaissances. Joignant à une intelligence pénétrante une sensibilité exquise et une riche imagination, il apprit avec avidité, approfondit avec amour les mystères de la Cabale, et il se distingua autant comme poète, médecin et philosophe, que comme exégète et talmudiste. Sa réputation fut universelle comme sa science, et ce fut cette réputation même qui l'obligea, dit-on, à prendre, dans un âge fort avancé déjà, le bâton du voyageur. En 1263, il soutint à Barcelone, en présence de Jacques Ier, roi d'Aragon, contre le dominicain Fra Paolo, une controverse sur différents points de doctrine religieuse. Cette polémique (qui a été réimprimée de nos jours par M. Jellinek) fit une profonde impression sur l'esprit du roi, qui témoigna sa satisfaction à l'auteur par un présent considérable. Mais la sensation produite par sa publication et peut-être par la faveur du prince fut telle, que Naḥmanide eut lieu de craindre des persécutions et quitta l'Espagne pour se rendre en Palestine. Arrivé à Jérusalem en 1267, il y fonda une école religieuse, qui subsistait encore au xvie siècle sous le nom de מִדְרַשׁ רמבן. Il quitta peu après la ville sainte et alla finir ses jours à Saint-Jean-d'Acre, vers 1268.

Naḥmanide a composé un grand nombre d'ouvrages, dont les plus célèbres sont : un commentaire sur le *Sêpher Yeṣirah*, et d'autres ouvrages cabalistiques; nombre de traités talmudiques,

[1] Chez les Israélites : נַחְמָנִי (plus exactement נַחֲמָנִי, cf. *Néh.*, vii, 7), et abréviativement רמב"ן.

notamment le *Milḥamôth Adônaï*, où il défend Alfâsi contre les critiques de R. Zeraḥyah ha-Lévi dans le *Sêpher ha-maôr;* un travail critique sur le *Sêpher ha-Miṣwôth* de Maïmonide; le *Tôrath ha-adâm*, traité de la Mort et du Deuil, dont le dernier chapitre[1] forme une véritable monographie de la vie future. Enfin il commenta le Pentateuque, Job et le Cantique[2]. Dans le commentaire du Pentateuque, l'un de ses principaux titres à la reconnaissance de la Synagogue, il fait preuve d'une vaste érudition talmudique et d'une sagacité peu commune; il creuse le texte saint avec une profondeur que nul peut-être n'avait encore atteinte; et, bien qu'il y ait fait une part considérable à l'interprétation mystique, bien qu'il s'efforce outre mesure de concilier le sens naturel avec la *halâkhah*, entreprise difficile et rarement heureuse, il a néanmoins rendu de grands services et fait faire d'importants progrès à l'exégèse grammaticale et rationnelle.

Les Caraïtes eux-mêmes ont sa mémoire en grande vénération; et le plus célèbre de leurs écrivains au XIIIe siècle, Aaron ben Joseph de Constantinople, auteur d'un commentaire sur la Tôrah (le *Sêpher ha-Mibḥḥâr*) et de quelques autres ouvrages, fut, à ce qu'ils prétendent, un disciple de Naḥmanide.

L'appui d'un tel docteur et le brillant parti qu'il avait tiré de la Cabale dans l'interprétation de l'Écriture multiplièrent bientôt les partisans de cette doctrine occulte, et son influence sur l'exégèse balança, si elle ne la surpassa pas, celle de Maïmonide. Comme lui il fit école, et l'on peut citer une pléiade d'écrivains plus ou moins célèbres qui s'inspirèrent de ses tendances, quelques-uns en les mitigeant, la plupart en les exagérant. Je n'indiquerai que les principaux, et cela le plus brièvement possible, vu leur peu d'importance pour nos études spéciales.

[1] Intitulé *Cha'ar ha-ghemoul*, « Porte (c'est-à-dire chapitre) de la Rémunération ».

[2] Plusieurs attribuent ce dernier commentaire à 'Azriêl ben Menaḥêm, un de ses maîtres.

R. *Behaï* ou *Baḥya ben Achêr* (בחיי בן אשר), disciple de רשב"א[1] et chef de la communauté de Saragosse comme son homonyme du XIe siècle[2], termina en 1291[3] son grand commentaire sur la Tôrah, ouvrage souvent cité dans nos livres d'édification, mais qui a généralement peu de prix pour la saine exégèse; car, bien que l'auteur se soit proposé de faire une part égale à la grammaire, à la philosophie, au Midrach et à la Cabale, ce sont ces deux derniers points de vue qui dominent en réalité dans son livre. — On a également de lui un recueil important d'homélies (*derachôth*) : le *Kad ha-qémaḥ*, et un traité des repas chez les Juifs (*Choulḥan-arba*ʿ), qui ne manque pas d'originalité.

Joseph Chiquitilla ou Gicatilia (vers 1330), auteur du *Chaʿarê ôrah* et de plusieurs autres livres mystiques, et révéré des cabalistes comme un grand thaumaturge (בעל נסים), ne voit guère dans les textes saints que leur forme matérielle, et base la plupart de ses interprétations sur des combinaisons de lettres ou même de points-voyelles. — Ainsi fit encore son contemporain, R. *Jacob ben Achêr* בעל הטורים dans le commentaire qui porte ce nom[4], et où abondent les recherches de cette nature; recherches souvent fort curieuses, mais puériles et rarement profitables à la saine intelligence du texte.

Isaac ben Abraham *ben Latif*, Espagnol et contemporain des pré-

[1] Salomon ben Adrath (ci-dessus, p. 265).

[2] Voyez ci-dessus, p. 230.

[3] 1238, dit à tort Somerhausen dans sa curieuse notice «sur l'ancienneté des paratonnerres» (Bruxelles, 1838), appareils dont il croit trouver la mention dans le commentaire de Baḥya (sur *Gen.*, XI, 1-9).

[4] Il le porte abusivement, et n'est que l'extrait d'un commentaire plus étendu et plus sérieux, que l'auteur avait nommé פרפראות על התורה, et sur lequel on peut lire des détails dans Azulaï (*Chêm ha-ghedôlim*, Ire partie, lettre י, n° 208, éd. Josephow). — R. Jacob a aussi écrit un résumé pratique du commentaire de son père Achêr (ci-dessus, p. 265) sur le Talmud. Son principal ouvrage, auquel il doit son nom populaire de *Baʿal ha-tourîm*, est le *Arbaʿah tourîm*, code raisonné de la loi mosaïco-talmudique, et qui a servi de base au code du célèbre Joseph Caro (ci-dessus, p. 257).

cédents, indépendamment d'autres ouvrages restés inédits, commenta l'Ecclésiaste et se fit un grand nom comme astronome; mais son désir de concilier les théorèmes de la Cabale avec les données de la spéculation pure le rendit suspect aux cabalistes de profession, qui, tout en admirant son savoir et sa pénétration, lui reprochent de n'avoir pas voué à la Cabale un amour exclusif. Ainsi l'un d'eux, R. Juda Ḥayyat (חיט)[1], dans son *Min'ḥath Yehoudah,* s'exprime à peu près en ces termes : «Pour tout ce qui touche à la Cabale, cet auteur a un pied dans le sanctuaire et l'autre en dehors; aussi doit-on faire un choix parmi ses ouvrages.» רגלו אחד (*sic*) מבפנים ורגלו אחד (*sic*) מבחוץ ולכן קצתו הראה וכלו לא תראה[2].

Moïse ben Chemtôb *de Léon* (capitale du royaume de Léon, en Espagne) vécut dans la seconde moitié du XIII[e] siècle; il eut une existence malheureuse et fort agitée, habita successivement plusieurs villes d'Espagne et mourut en 1305. Après avoir consacré sa jeunesse à la poésie et à la philosophie, il s'enfonça plus tard dans l'étude des mystères, et se rendit surtout célèbre par la publication du *Zôhar,* la production la plus importante et la plus considérable de la littérature cabalistique, «le Talmud de la Cabale», comme l'appelle ingénieusement Jost[3]. Le Zôhar est un commentaire midrachique sur le Pentateuque, et où une large place est également accordée à l'interprétation de nombreux passages des Prophètes et des Hagiographes. Il se compose, sous sa forme actuelle, de dix-neuf parties, formant autant de livres distincts, notamment : le Commentaire proprement dit; le Livre du Secret, ספרא דצניעותא; les deux Idra[4], אדרא רבא et א' זוטא («le grand» et «le petit»), le Fidèle Berger, רעיא מהימנא; les Palais (divins), היכלות; le Midrach occulte, מדרש נעלם; le Commentaire du Can-

[1] A Cherchell; un des proscrits d'Espagne en 1492.

[2] Les derniers mots sont imités du Pentateuque (*Nomb.*, XXIII, 13).

[3] *Geschichte des Judenthums und seiner Secten,* t. III, p. 74.

[4] Mot de sens douteux, mais qui n'est probablement autre chose que l'araméen אדרא «aire, grange», pris au figuré.

tique, מדרש חזית [1], etc. Les *Idra* sont particulièrement vénérés par les cabalistes. Ils font remonter la rédaction de l'ouvrage entier au tanna R. *Siméon ben Yôḥâï*[2]; cette origine a été vivement contestée à diverses époques, d'abord par le savant Jean Morin (dans ses *Exercitationes biblicæ*) et par le célèbre rabbin Juda Léon de Modène (dans le ארי נוהם), tous deux au xviie siècle; plus tard par Tholuck, R. Jacob Emden (מטפחת הספרים), Luzzatto, Landauer, Munk, etc. Plusieurs ont regardé Moïse de Léon comme un habile faussaire qui, aux prises avec le besoin et pour mieux assurer le débit de ses élucubrations, les faisait passer pour de simples copies et les abritait sous un des noms les plus vénérés de la Synagogue. Mais une critique plus éclairée a fait reconnaître aujourd'hui que, si la compilation du Zôhar appartient effectivement au xiiie siècle, et si un grand nombre de passages sont de beaucoup postérieurs à l'époque des Tannaïm, on y a aussi utilisé et même incorporé bon nombre de documents anciens et de midrachîm que nous ne possédons plus aujourd'hui[3]. Celui qui, dans ces derniers temps, a le plus approfondi et le mieux traité cette matière est M. Ad. Jellinek, dans les deux ouvrages suivants: *Beiträge zur Geschichte der Kabbala* (Leipzig, 1852), et *Moses ben Schemtob de Leon und sein Verhältniss zum Sohar* (*ib.*, 1851). On lira également avec fruit l'intéressante et célèbre étude de M. Franck sur *la Kabbale ou la philosophie religieuse des Juifs*, publiée en 1843, et dont le même écrivain a reproduit la substance dans le *Dictionnaire des sciences philosophiques*, art. Kabbale.

R. *Menaḥem di Recanati*[4] composa, dans la seconde moitié du xiiie siècle, un commentaire cabalistique sur le Pentateuque, où

[1] Voy. ci-dessus, p. 54, note 2.

[2] Voy. p. 181 et 190.

[3] Voy. Munk, *Mélanges*, p. 275 et suiv. Voy. aussi Jost, *op. cit.*, t. II, p. 291, note.

[4] Recanati est une petite ville de la Marche d'Ancône, près de l'Adriatique.

il mit très souvent le Zôhar à contribution. Le célèbre Pic de la Mirandole, qui avait, comme on sait, une vive passion pour la Cabale, traduisit ce commentaire en latin, et un rabbin distingué, Mordekhaï Yâpheh, en donna un supercommentaire au commencement du XVII° siècle.

R. *Pérès ben Isaac ha-Kohên*, de Girone (XIV° siècle), développa les principales doctrines de la Cabale dans une série de quinze dissertations connues sous le nom de מַעֲרָכוֹת (*vulgo* מַעֲרֶכֶת אלהות, qui est le titre de la première), et où il s'inspire fréquemment des opinions de Nahmanide. — Un de ses plus éminents disciples fut *R. Isaac ben Chêcheth*, auteur des consultations légales dites תשובות ריב"ש, et qui, forcé de s'enfuir d'Espagne en 1391, se réfugia en Afrique et mourut rabbin d'Alger. Il se montre moins favorable que son maître à l'autorité ou au moins à l'étude de la Cabale, et, dans son commentaire inédit sur le Pentateuque, il s'en tient à l'exégèse littérale et au Talmud.

R. *Chemtôb* ben Joseph *ben Chemtôb*, Espagnol, mort en 1430, fut un partisan fanatique et exclusif de la Cabale. Dans divers écrits, et notamment dans le *Sêpher ha-émounôth*, il ne craignit pas de raviver la lutte, éteinte depuis un siècle, contre Maïmonide et la philosophie, à qui il n'épargna ni les invectives ni les anathèmes. Et, chose remarquable, son fils R. *Joseph*, un des écrivains les plus féconds de l'École juive-espagnole, composa, indépendamment d'un commentaire sur les Lamentations de Jérémie, un grand nombre d'ouvrages philosophiques, de commentaires sur Aristote, etc., et le fils de ce dernier, R. *Chemtôb*[1], a fait un commentaire sur ce même *Guide* si malmené par son aïeul ! — Au reste, un talmudiste distingué, contemporain du second Chemtôb, R. *Môcheh* ben Isaac *Alachqar* (rabbin en Égypte), prit énergi-

[1] Ainsi : Chemtôb ben Joseph ben Chemtôb ben Joseph. Ce commentaire est de 1480, et ne peut se confondre avec celui de Chemtôb ben Joseph *Ibn-Falaquéra*, antérieur de deux siècles (voy. ci-dessus, p. 258 et 259 .

quement fait et cause pour les illustres accusés, et rédigea en 1495 une véhémente réfutation du «Emounôth», au sujet duquel il va jusqu'à dire : «Je ne conçois pas que nos prédécesseurs aient pu tolérer un pareil ouvrage, qui méritait d'être livré aux flammes.»

La série des cabalistes espagnols se termine par R. *Abraham Sabba*ᶜ (סבע) et R. *Isaac Abôhab* (אבוהב). Le premier, qui, dans la néfaste année 1492, se réfugia d'abord à Lisbonne, puis de là à Fez, dans l'Afrique du Nord, se distingua comme exégète et prédicateur. Le plus connu de ses écrits est le *Ṣerôr ha-môr*, commentaire sur le Pentateuque, qu'il ne faut pas confondre avec d'autres ouvrages du même nom. Il n'y fait des doctrines de la Cabale qu'un usage modéré, et se renferme souvent dans la seule exégèse rationnelle. — *Isaac Abôhab* ou *Aboab*, son contemporain (ancêtre d'Emmanuel Abôhab, que nous rencontrerons plus tard), entre autres ouvrages, la plupart inédits, en a composé deux qui ont été publiés : l'un est un super-commentaire sur Naḥmanide; l'autre, un livre d'édification, le *Menôrath ha-maôr*, où sont recueillis et coordonnés une multitude de passages haggadiques du Talmud et du Midrach. Ce livre, devenu presque classique, et cher aux prédicateurs de l'ancienne école, a été très souvent réimprimé, commenté en hébreu, traduit en espagnol et en allemand. Au reste, malgré la vénération de l'auteur pour les doctrines cabalistiques, il ne leur fait, lui aussi, dans son ouvrage, qu'une part relativement peu importante.

Nous venons de voir quels sont, du XIIIᵉ au XVᵉ siècle, les principaux représentants de la philosophie et de la Cabale dans leurs rapports avec l'exégèse biblique. Entre ces deux tendances contraires, l'une et l'autre trop absolues, l'une et l'autre subversives en dernière analyse et du judaïsme historique et de la vérité du texte, il y avait évidemment une place à prendre pour un système modéré et modérateur, pour une exégèse rationnelle sans témérité,

pieuse sans servilité, également éloignée des licences de la spéculation libre et des conceptions arbitraires ou puériles du mysticisme. Cette place ne devait être prise, ou du moins définitivement conquise, qu'assez tard : ici comme ailleurs, l'avènement de la vérité était infaillible, mais son heure n'était pas encore venue. Toutefois, à défaut du plein jour, nous en voyons déjà briller l'aurore dès la fin du XIII[e] siècle et dans le cours du XIV[e], où un petit nombre d'esprits distingués se posèrent et résolurent, avec quelque succès, le problème de l'exégèse rationnelle, ou, plus généralement, celui d'une théologie où la foi s'associât à la science sans rien perdre de sa pureté.

Nommons, par ordre chronologique, les principaux de ces écrivains précurseurs.

R. *Menaḥem* ben Salomon *Méiri* (dit aussi ר' מנחם, הרב המאירי לבית מאיר, et en provençal: Vidal Salomon), né à Perpignan en 1249, fut un des esprits les plus éminents et les plus cultivés de son temps. Également zélé pour la science talmudique, pour l'exégèse et pour la philosophie religieuse, il écrivit sur toutes ces matières et se montra partout penseur profond et plein d'originalité. Ce mérite brille surtout dans son commentaire sur les Proverbes, plusieurs fois réimprimé, et dans son commentaire sur le traité talmudique *Abhôth,* intitulé בית אבות et précédé d'une introduction historique très estimée. Chez Menaḥem, le sens naturel de l'Écriture a toujours le pas sur son interprétation artificielle; et bien qu'il s'efforce, comme Maïmonide, de mettre la haggâdah talmudique d'accord avec la raison et les faits, il ne la travestit pas, comme tant d'autres le faisaient alors, par de vaines et extravagantes imaginations. Il rejette comme chimérique et superstitieuse la croyance à l'astrologie, aux formules mystiques, aux amulettes, etc., ce qui ne l'empêche pas de s'élever avec énergie contre les abus d'un rationalisme exagéré.

Joseph Ibn-Kaspi naquit vers 1280 à l'Argentière, ville du Lan-

guedoc; d'où peut-être l'origine première de son nom de famille[1]. Expulsé de France en 1306, avec ses coreligionnaires, par l'odieuse persécution de Philippe IV, et dévoré du désir d'apprendre, il fit de nombreux voyages, poussa jusqu'en Égypte, où il espérait retrouver les traditions et les doctrines du grand Maïmonide, et vint finalement s'établir en Espagne, où il acheva ses nombreux ouvrages, parmi lesquels on remarque un résumé de l'*Organon* d'Aristote et deux commentaires sur le *Guide des égarés*; ces derniers publiés à Francfort-sur-le-Mein en 1848. Comme exégète, il unit la profondeur au bon sens, et, à peu d'exceptions près, il s'en tient à l'interprétation naturelle. Il est épris de l'excellence de la langue sainte, dont il parle avec un véritable enthousiasme, et il s'attache même à démontrer, dans une dissertation spéciale, qu'il est beaucoup plus utile d'étudier la Bible dans l'original que dans une version quelconque.

Yedaʿyah Penini (ben Abraham), surnommé בדרשי (=probablement *Bedersi*, de Béziers, en Languedoc), florissait à la fin du XIIIe siècle. Il est surtout célèbre, nous l'avons déjà dit, par deux écrits intéressants : 1° la *Lettre apologétique* à Ben-Adrath[2], lettre qui le classe parmi les esprits les plus sages et les plus éclairés de la Synagogue; 2° le *Beḥinath ʿôlâm,* qui lui a valu le surnom d'*Éloquent* (המליץ), et où, malgré des passages prétentieux et obscurs, il manie avec une rare supériorité la prose poétique hébraïque, dont il est le véritable créateur au moyen âge. Cet ouvrage traite des vanités du monde, place le vrai bonheur dans la religion et dans la science, recommande finalement au lecteur les doctrines de Maïmonide, dont lui-même porte partout l'empreinte, et le proclame «le dernier *gaôn* en date, le premier en mérite, et

[1] D'après un usage du temps, il hébraïse le nom de sa ville natale sous la forme כספיא המקום (cf. *Esd.*, VIII, 17). C'est ainsi que Montpellier est devenu הַר גַּעַשׁ, Lunel יְרִיחוֹ, Fayyoum פִּיתוֹם, etc. — V. Munk, *Mélanges*, p. 496 et suiv.

[2] Voy. ci-dessus, p. 266.

le plus grand docteur de la Synagogue depuis la clôture du Talmud ». Le *Beḥinath ʿôlâm* a été maintes fois commenté, traduit en plusieurs langues, notamment en français par Philippe d'Aquin (Paris, 1629) et Michel Berr (Metz, 1808), en vers allemands par M.-E. Stern (Vienne, 1847), etc. On a aussi attribué à Yedaʿyah un poème sur les Échecs (מעדני מלך) et la Gnomologie intitulée מבחר הפנינים, d'où peut-être son nom de *Penini*.

Citons encore pour mémoire, car nous ne le connaissons pas proprement comme exégète, *Méir* ben Isaac *Ibn-Aldâbi* de Tolède, petit-fils de R. Achêr (ר"אש), qui termina en 1360 ses שבילי אמונה, ouvrage traitant de la théologie, de l'astronomie, des sciences physiques et naturelles. L'auteur s'y montre fort versé dans les livres philosophiques et en fait un fréquent usage, bien qu'ailleurs il condamne la philosophie et s'accuse lui-même de l'avoir cultivée. Le *Chebhilê émounah* a été plusieurs fois réimprimé.

R. *Nissîm* ben Ruben, de Girone, mort vers 1400, bien connu par son commentaire d'Alfâsi et ses nombreux *Ḥiddouchîm*[1] sur le Talmud, nous intéresse spécialement par ses *Douze Homélies* (י"ב דרשות) sur le Pentateuque, notamment sur les chapitres historiques. Il suit en général la méthode du midrach philosophique, ne tient aucun compte des doctrines de la Cabale, et, bien qu'il cite et utilise parfois les opinions de Naḥmanide, il n'hésite pas, le cas échéant, à les contredire et à y substituer ses vues personnelles[2].

Enfin nous ne pouvons nous dispenser de mentionner, bien qu'étranger à la Synagogue rabbanite, un des noms les plus impo-

[1] « Nouveautés », c'est-à-dire aperçus nouveaux, difficultés ou solutions nouvelles, etc. Titre fréquemment employé par les commentateurs du Talmud, et que les Allemands traduisent mal à propos par *Novellen*. Les חדושים n'ont aucun rapport avec la « Nouvelle » littéraire, ni même avec les *Novellæ* des empereurs-législateurs du Bas-Empire.

[2] Les chroniqueurs ont attribué ces homélies à un autre *Nissîm*, disciple de Naḥmanide, et mort en 1268. Mais voy. Fürst, *Bibl. jud.*, III, p. 38.

sants du XIV[e] siècle, *Aaron ben Élie* de Nicomédie, qui vivait au Caire, où florissait une grande communauté caraïte, et qui mourut en 1369. Par l'élévation de son esprit, autant que par la nature et les tendances de ses principaux écrits, Aaron ben Élie a mérité d'être surnommé le Maïmonide du caraïsme. Il semble d'ailleurs avoir pris ce docteur pour modèle, et lui a fait de nombreux emprunts[1]. On connaît surtout de lui trois ouvrages, dont un seul eût suffi à sa célébrité: 1° l'*Arbre de la vie,* עץ חיים, achevé en 1346, rédigé d'après le plan du *Guide,* conçu dans le même esprit, et traitant en grande partie les mêmes questions. Publié une première fois à Constantinople en 1839, il l'a été de nouveau en 1841 par MM. Delitzsch et Steinschneider, qui en ont fait une édition monumentale, enrichie d'additions précieuses. 2° Le *Livre des Préceptes,* ס׳ המצות, dit aussi גן עדן, terminé en 1356, composé de vingt-cinq traités[2] et de neuf discours, et qui devait être le code du caraïsme, comme le *Michneh-Tôrah* de Maïmonide est celui de la Synagogue rabbanite. Il n'en existe que des extraits, publiés à différentes époques. 3° La *Couronne de la Loi* (כתר תורה), commentaire sur le Pentateuque, terminé en 1362, publié par fragments avec traduction latine par Kosegarten (Iéna, 1824), et où l'auteur, non content de mettre à profit les meilleurs travaux des deux Synagogues, y ajoute souvent les résultats de ses méditations et de ses recherches personnelles. Il y a de l'éclectisme dans sa méthode, tour à tour grammaticale, philosophique, allégorique; mais il apprécie par-dessus tout l'exégèse grammaticale, et c'est elle seule, selon lui, qui doit servir de base à toute interprétation de l'Écriture.

[1] Cf. Munk, *Mélanges*, p. 506.

[2] Il les nomme מסכתות, pour imiter et, en quelque sorte, supplanter les traités de la Michnah, qui portent le même titre. Les opinions, du reste, sont partagées sur le sens littéral, l'origine et par suite la prononciation exacte de ce nom de מסכת (chald. מסכתא) donné aux traités talmudiques. Son identité avec le biblique מַסֶּכֶת (*Jug.*, XVI, 13, 14) me semble assez douteuse.

C'est dans la dernière moitié de ce même siècle que vécut R. *Ḥasdaï* (ou *Ḥisdaï*) ben Abraham *Crescas*, de Saragosse, théologien trop peu connu, qui eut l'honneur de former Albo par ses leçons et peut-être d'inspirer, par son livre, celui des *'Iqqarîm*, qui devait illustrer son disciple et la Synagogue. Ce livre est le *Ôr Adônaï*, où l'auteur, après avoir démontré l'insuffisance des treizes articles de foi de Maïmonide, y substitue une classification différente et beaucoup plus étendue, et, entre autres considérations aussi neuves que remarquables, fait surtout ressortir la distinction entre les croyances *fondamentales* du judaïsme et celles qui sont simplement *obligatoires*, distinction reprise et amplifiée par Albo. — L'opinion commune, fondée sur plusieurs chroniques fautives, fait vivre Crescas jusqu'en 1430; mais il paraît établi, par les savantes recherches de M. L. Schlesinger, que ce pieux et habile écrivain mourut en 1380, comme l'atteste d'ailleurs le *Youḥasîn*.

Le siècle qui s'est immortalisé par la découverte de l'imprimerie et par celle de l'Amérique, vit aussi se développer dans toute leur vigueur l'exégèse et la théologie rationnelles, dont la tendance s'était déjà, comme nous l'avons vu, si heureusement fait jour dans le siècle précédent. Là nous rencontrons d'abord le célèbre R. *Siméon Dourân* (Duran), petit-fils de Gersonide et Provençal d'origine (mort rabbin d'Alger en 1444), exégète et talmudiste de premier ordre, qui écrivit un commentaire sur Job, les Consultations connues sous le nom de תשב"ץ (=תשובות שמעון בן צמח), le *Maghên Abhôth*, commentaire sur le traité *Abhôth*, suivi de divers traités scientifiques et polémiques[1], et un grand nombre d'autres ouvrages qui attestent un esprit supérieur et une vaste érudition. — Puis, dans une région bien différente, mais s'inspirant des mêmes principes que ses contemporains espagnols, R. *Yomtôb Lippmann Mühl-*

[1] Plusieurs lui attribuent à tort le מלחמת מצוה «Guerre sainte», polémique dirigée contre l'apostat Jérôme de Santa-Fé; c'est l'œuvre de son-fils Salomon.

hausen, de Cracovie, qui émit à son tour des idées particulières sur le *credo* juif et le divisa en seize articles. Lippmann était très versé dans la littérature judaïque, savait aussi le latin, et quoique éminemment pieux et fort attaché au Talmud, il ne craint pas, à l'occasion, de sacrifier l'interprétation talmudique à celle du sens naturel, et de détourner, dans le Talmud lui-même, bon nombre de haggadôth malsonnantes de leur acception littérale. Il est connu surtout par son *Sêpher niṣṣaḥôn*[1], consacré à la défense du judaïsme contre les doctrines et les arguments de l'Église chrétienne, et disposé sur le plan même de la Bible, dont il extrait et discute successivement tous les textes litigieux ou justificatifs. Il prend généralement pour guides les théologiens et les exégètes antérieurs, et parfois aussi, quoique rarement, il lui arrive d'accueillir l'interprétation cabalistique.

Joseph Albo (alias *Albou*), né en Castille vers 1360, mort vers 1445, paraît avoir été en grande estime chez ses contemporains pour sa science et son éloquence. C'est à ces mêmes qualités qu'il dut d'être, en 1413, délégué par la communauté juive de Monréal au congrès théologique de Tortose, sur lequel j'ai donné ailleurs quelques détails[2], et où il joua un rôle important. Du reste, on ne connaît guère autre chose de sa vie. Son principal titre d'honneur pour la postérité est le traité des «Principes fondamentaux» du mosaïsme (ס' עקרים), qui abonde en vues intéressantes, parfois hardies, sur la théologie et la dogmatologie, et dont le trait dominant, indiqué par le titre même, est la fixation des principes essentiels du judaïsme, réduits à ces trois points : existence de Dieu, révélation, rémunération[3]. Non pas qu'Albo conteste la

[1] 1399; publié, pour la première fois, en 1644, puis, avec traduction latine et observations critiques, par Wagenseil, dans ses *Tela ignea Satanæ*, 1681 ; etc.

[2] Voy. *Esquisse d'une théologie juive*, dans la *Vérité israélite*, 5e année, p. 96 et suiv. du tirage à part.

[3] Le mérite et l'idée première de cette observation appartiennent à Crescas, comme

vérité ni l'autorité des articles de Maïmonide. La distinction introduite par lui a surtout un intérêt didactique, et il déclare expressément que, loin de borner les croyances mosaïques aux trois points qu'il énumère, il en est six autres qu'il considère comme essentiels à la loi de *Moïse,* sinon à la loi de *Dieu* en général, et cela indépendamment de ceux qui se rattachent comme corollaires aux principes fondamentaux. Ces croyances sont : la création *ex nihilo;* la supériorité prophétique de Moïse; l'immutabilité de la Tôrah ou au moins du Décalogue; l'efficacité de toute *miṣwah*[1], bien observée, pour procurer le salut éternel; la résurrection des morts, et enfin le Messie.

La théologie étant une science éminemment perfectible, on ne saurait affirmer qu'Albo en ait dit le dernier mot. Mais il est la dernière grande autorité qui s'y soit fait entendre, le plus brillant des continuateurs de Maïmonide; et son livre, plusieurs fois commenté et traduit, est devenu classique dans la Synagogue, qui l'honore d'une juste et universelle approbation. Albo ne s'est pas voué directement à l'exégèse, mais il lui fait une large place dans son ouvrage. Toutefois, ce n'est pas elle qui constitue, à mes yeux, son véritable mérite. Plutôt philosophique que rationnelle, toujours fine et ingénieuse, rarement naturelle, son interprétation semble souvent inspirée par les besoins de la cause. Mais il faut lui savoir gré des nobles et religieuses intentions qui l'animent, et surtout de ses efforts pour simplifier les anthropomorphismes, ces pierres d'achoppement de la Bible.

on l'a vu précédemment, p. 287. Au reste, il est bon de remarquer que les trois dogmes en question ne doivent pas s'entendre d'une manière générale, mais dans le sens où les prend le judaïsme; témoin, par exemple, celui de la Révélation, dont la forme exacte est : תורה מן השמים «que la Tôrah vient du ciel». Pris dans leur généralité, ces trois termes caractériseraient aussi bien le christianisme, le mahométisme et mainte autre croyance.

[1] «Commandement» de Dieu. Sur ce principe, d'une largeur et d'une hardiesse bien remarquables, voy. ma traduction du Pentateuque, t. III, p. 356, note 1.

Vers la même époque florissait en Provence Isaac *Mardochée Nathan* ben Kalonymos, le laborieux auteur des premières « Concordances » hébraïques de la Bible (à l'instar des *Concordantiæ* latines antérieures), et qui, à ce titre, a bien mérité de l'exégèse, car il lui a fourni un de ses plus utiles instruments, voire le plus indispensable de tous. Il a d'ailleurs composé d'autres ouvrages directement relatifs à l'exégèse, et quelques dissertations variées, entre autres le מְאַמֵּץ כֹּחַ, traité de morale, enrichi de nombreuses justifications bibliques et talmudiques. Mais ses Concordances sont le seul de ses ouvrages qui ait vu le jour. Terminées en 1438[1], elles furent remaniées en 1632 par J. Buxtorf, qui les disposa d'après un meilleur plan et y ajouta les textes chaldaïques[2]. Cette édition a été réimprimée par B. Behr (Stettin, 1861) avec des améliorations qui ne sont pas sans mérite. Le travail de Julius Fürst (אוצר לשון הקדש, Leipzig, 1837-1840), plus savant et plus raisonné que les compilations précédentes, renferme toutefois des lacunes et autres imperfections de diverse nature.

Les principales célébrités littéraires que nous rencontrons en Espagne après Albo, dans la seconde moitié du xve siècle, sont : *Abraham Bibago* (ben Chemtôb), qui, dans son *Dérekh émounah*, se montre aussi profond penseur qu'esprit bienveillant et ami d'une sage tolérance; — *Joseph Ya'bêṣ* (יעבץ) ben Abraham, plus tard un des proscrits de l'Espagne, qui, après avoir attaqué la philosophie dans son *Or ha-ḥayyîm*, chercha dans ses autres écrits à la concilier avec la Cabale, et résuma à son tour les fondements de la croyance juive dans ces trois principes : « Dieu est un; Dieu

[1] Sous le titre de מֵאִיר נָתִיב, dont les deux initiales rappellent celles des noms de l'auteur : מרדכי נתן.

[2] Il y manque toutefois, comme dans l'ouvrage primitif, les noms propres et la plupart des particules. Ces deux lacunes sont comblées, la première par les *Onomastica* de Hiller, Simonis, etc.; la seconde, par les *Concordantiæ particularum* de Noldius. — Les Concordances dont nous parlons sont proprement l'œuvre de J. Buxtorf le père, revisée et complétée par son fils.

gouverne l'univers; Dieu sera un jour adoré dans son unité par tout le genre humain», trilogie qui ne vaut pas celle d'Albo; — enfin, Isaac ben Môcheh ben Méir ben ʿAṛâmah (ערמאה), plus connu sous le nom d'*Isaac Arâma*, un des esprits les plus remarquables de cette époque, et qui balança presque la renommée d'Albo, mais qui devait bientôt lui-même être éclipsé par un autre Isaac. Né vers 1430 à Zamora (Espagne), ʿArâmah s'appliqua successivement, avec autant d'ardeur que de succès, à la culture du Talmud et à celle de la littérature philosophique. Sa vaste érudition dans ces deux branches du savoir humain éclate dans chacune des *derachôth* ou homélies qu'il prononça tour à tour dans plusieurs communautés espagnoles et qu'il réunit sous le titre de *ʿAqêdath Yiṣḥâq,* vulgairement *ʿAqêdah*. Ce livre forme un commentaire suivi sur le Pentateuque et les cinq Meghillôth, commentaire où domine la tendance philosophique, tempérée toujours par les doctrines orthodoxes, et où un grand nombre de passages délicats. non seulement de la Bible, mais du Talmud et du Midrach, sont expliqués parfois avec bonheur, plus souvent d'une manière subtile et peu vraisemblable. ʿArâmah appartient de cœur à l'école religieuse, et il a même énergiquement combattu les excès du rationalisme dans un opuscule spécial, intitulé *Ḥâzoûth qâchah*[1].

'Arâmah termine la série de ce qu'on peut appeler les aristotéliciens orthodoxes d'Espagne; car, pour Abravanel et les autres écrivains originaires de cette contrée, c'est surtout hors du territoire espagnol qu'ils développèrent leur activité littéraire. A la suite de la calamiteuse mesure de l'an 1492, Isaac ʿArâmah alla se réfugier à Naples, où il termina sa carrière. Son fils, *Méir ʿArâmah*[2], qui l'y

[1] «Vision pénible, fâcheuse»; d'après *Isaïe,* XXI, 2. La plupart du temps, les écrivains juifs empruntent ainsi le titre de leurs ouvrages à quelque passage biblique, où figure souvent aussi leur propre nom.

[2] Appelé quelquefois aussi הרב המאירי, comme R. Menaḥem au XIIIe siècle. Voy. p. 283.

avait suivi, se rendit plus tard à Salonique, où il mourut en 1556. Ce dernier a laissé, outre des ouvrages talmudiques fort estimés de ses contemporains, des commentaires sur Isaïe, Jérémie, le Cantique, Job et les Psaumes, commentaires dans lesquels il adopte en général l'exégèse philosophique.

Pendant cette période de trois siècles où l'exégèse biblique accomplissait ainsi dans l'Espagne des phases fort diverses, tantôt brillante et progressive, tantôt compromise par un esprit faux et des tendances exagérées, voyons ce qu'elle devenait dans les autres contrées de l'Europe, en France, en Allemagne, en Italie, ainsi que dans une partie de l'Orient. Dans la plupart de ces contrées, surtout en France et en Allemagne, et surtout aux XIIIe et XIVe siècles, l'étude presque exclusive du Talmud absorbe celle de la Bible; la passion de la controverse à outrance fait oublier la grammaire, et, sous l'influence grandissante du *pilpoul*[1], le domaine de l'exégèse est sinon entièrement délaissé, du moins envahi par des subtilités de toute sorte, par des jeux d'esprit, par les combinaisons les plus absurdes du *notariqon* et de la *ghématria*[2]. On vénère toujours Rachi, on l'admire toujours, même comme exégète; mais on l'admire si bien que nul ne songe à continuer son œuvre et à creuser plus avant le sillon si vigoureusement ouvert. Il semble que son commentaire ait posé les colonnes d'Ḥercule de la science biblique, et qu'avec lui l'exégèse ait dit son dernier mot. La France et l'Alle-

[1] C'est la controverse à outrance dont je viens de parler, quelque chose comme les subtilités byzantines et l'ergotage de la scolastique. Ce mot, assez fréquent dans le Talmud (voy. par exemple tr. *Temourah*, 16 *a*, et *Qinyan' Tôrah* ou ch. VI d'*Abhôth*, § 6), désigne, dans le Talmud lui-même, une qualité et non un abus. On le tire communément du chaldéo-talmudique פלפלא «poivre», c'est-à-dire chose à la fois âcre et menue, subtile et pénétrante. Je le dériverais plutôt du verbe פלפל, également usité dans le Talmud (tr. *Chabbâth*, 31 *a*) et dans le Targoum (*ad* Job, XI, 12), et que je considère comme fréquentatif de פלל «juger, raisonner»; à peu près comme en allemand *vernünfteln* de *Vernunft*, *klügeln* de *klug*, etc.

[2] Voy. ci-dessus, p. 274.

magne produisirent dans cette période un certain nombre de personnalités remarquables, quelques-unes même éminentes, soit dans la poésie religieuse, soit dans la littérature ascétique, cabalistique et surtout talmudique; de véritables exégètes, peu ou point. Il suffira donc de nommer :

Dans le XIIIe siècle : R. *Yehoudah hé-Ḥasîd*, à Ratisbonne (mort en 1217), auteur du livre d'édification *Sêpher ḥasidîm*, d'une *Ṣawwâah*[1] célèbre, mais falsifiée, et du bel hymne sabbatique אנעים זמירות[2]; — R. *Éléazar ben Yehoudah* de Worms, son disciple (mort en 1238), grand cabaliste, auteur d'une trentaine d'ouvrages, dont les plus importants sont le ס' רֹקֵחַ[3], livre de casuistique, et la vaste compilation cabalistique ס' רָזִיאֵל; — R. *Ḥizqiyyah ben Manôaḥ* (vers 1260), auteur du חִזְקוּנִי, compilation de commentaires sur le Pentateuque, souvent citée; — R. *Méïr de Rothenburg* (mort en 1293), l'éminent et infortuné talmudiste, qui eut pour disciples R. Achêr[4], R. Mordekhaï ben Hillel et autres sommités rabbiniques;

Dans le XIVe siècle : R. *Yehoudah ben Éliézer* et *Jacob d'Illescas*, auteurs de commentaires assez estimés sur le Pentateuque (*Min'ḥath Yehoudah* et *Imrê nô'am*); *Lippmann Mühlhausen*, dont j'ai déjà parlé (p. 288);

Enfin, dans le XVe siècle : *Salomon Runkel*, célèbre rabbin de

[1] צַוָּאָה «testament», de צוה «ordonner». Il existe bon nombre de ces testaments religieux, assez semblables (*mutatis mutandis*) aux testaments politiques attribués, à tort ou à raison, à certains personnages historiques.

[2] Intitulé שיר הכבוד «l'hymne d'honneur». C'est le final des שירי היחוד, dont le quatrième lui est aussi attribué, et dont les autres sont de Samuel ben Kalonymos «hé-Ḥasîd», son père. — Les *Chirê ha-Yiḥoud*, litt. «chants de l'unification», c'est-à-dire destinés à glorifier l'unité de Dieu, sont des pièces rimées, d'un goût assez médiocre, qui traitent des attributs divins, et que les Israélites récitaient à la fin de l'office journalier ou de certains offices. Elles ont été traduites en vers allemands par M.-E. Stern; Vienne, 1840.

[3] רקח, par sa valeur numérique (308), rappelle le nom de l'auteur (אלעזר).

[4] Voir p. 265.

Mayence et de Worms, auteur du *Hathan' damîm*, commentaire cabalistique sur le Pentateuque; *Avigdor Qârâ* קרא (mort à Prague en 1439), cabaliste, exégète et poète, auteur du chant nuptial אחד יחיד ומיוחד אל; *Menahem Siyyouni* (de Spire), ainsi nommé de son commentaire cabalistique sur la Tôrah, intitulé ציוני «le Sionite».

Passons à l'Italie. Là nous trouverons, notamment dans le xv[e] siècle, des efforts plus méritoires et des résultats plus consolants pour l'exégèse. Là brillent d'un impérissable éclat, à côté de rabbins comme *Joseph Kolon* [1], une des lumières de la Synagogue moderne, des penseurs distingués comme Élie del Medigo, Jean Allemanno, Salomon d'Urbin et Moïse Ibn-Habhîbh, dont nous allons successivement parler.

Élie ou Êliyyah ben Môcheh Abba *del Medigo*, appelé aussi *Élie de Crète* [2], naquit dans l'île de Candie vers 1450, s'établit plus tard à Padoue, où il enseigna la philosophie; eut pour disciple Pic de la Mirandole, son admirateur, et jouit de la plus haute considération, tant parmi les chrétiens que parmi ses coreligionnaires. Nommé arbitre dans une question délicate par le sénat de Venise, les inimitiés intéressées que lui suscita sa décision le déterminèrent (1490) à retourner dans sa patrie, où il occupa jusqu'à sa mort (1493) une chaire de philosophie. Cette mort prématurée excita des regrets universels, et toutes les communions se rencontrèrent sur sa tombe. Il laissa deux fils également distingués, *Moïse* et *Juda*, et plusieurs ouvrages, composés les uns en latin (langue de son enseignement), les autres en hébreu. De ces derniers, un seul opuscule a survécu, c'est le *Behinath ha-dâth* (Bâle, 1629; réimprimé à Vienne en 1833 par Is. Sam. Reggio avec commen-

[1] ר' יוסף קולון (originaire de *Cologne?*); par abréviation: מהרי"ק ou מהריק"ו.

[2] *Elias Cretensis*. Le surnom de son aïeul, Chemaryah *Ikriti*, a probablement le même sens: איקריטי, de אי־קְרִיטָא «l'île de Crète».

taire), traité de philosophie religieuse où, selon le sage esprit de l'école rationaliste d'Espagne, il cherche à concilier la raison avec la foi, et stigmatise avec une égale fermeté les excès du libre examen et les fantaisies du cabalisme, dont il nie d'ailleurs absolument l'antiquité[1].

Jean (יוחנן) *Allemanno,* de Constantinople, émigré lui aussi en Italie, et lié également avec la Mirandole, composa un commentaire allégorique sur le Cantique de Salomon. Dans cet ouvrage, dont il n'a encore paru qu'un fragment, il fait preuve et d'une grande variété de connaissances et d'un talent peu commun à manier la langue hébraïque.

Salomon ben Abraham *d'Urbin* (di Urbino) composa en 1480 le *Ôhel mo'ëd,* dictionnaire consacré principalement aux synonymes hébreux, et qui jouit d'une certaine célébrité (Venise, 1548).

Quelques années après, *Moïse* ben Chemtôb *Ibn-Ḥabhîbh* (ן' חביב), originaire de Lisbonne et réfugié à Naples, écrivit un opuscule (דַּרְכֵי נֹעַם) sur la poésie hébraïque moderne, et une petite grammaire hébraïque par demandes et réponses (מַרְפֵּא לָשׁוֹן), réimprimés avec des additions par Heidenheim (Rödelh., 1806). On lui doit également un commentaire sur le *Beḥinath 'olâm* de Yed. Penini.

Le xve siècle ne fut pas moins propice au mouvement intellectuel dans l'Orient, notamment à Constantinople, où depuis la conquête mahométane la communauté juive s'était considérablement développée. Là se signalent, soit par leurs écrits, soit par leurs leçons, Mordekhaï *Komtino,* mathématicien, commentateur du Pentateuque et du *Higgayôn* de Maïmonide; *Ghedalyah* ben David *Ibn-Yaḥya* de Lisbonne, médecin et polygraphe, aïeul et homonyme de l'auteur de la célèbre chronique *Chalchéleth ha-qabbâlah;* enfin et surtout *Élie* ben Abraham *Mizrâḥi,* disciple de Komtino, qui écrivit sur

[1] Comme fit plus tard le célèbre Juda Léon de Modène dans le *Ari nohêm*, et de nos jours S. D. Luzzatto et beaucoup d'autres.

l'arithmétique et le Talmud, commenta la Bible et l'Almageste, et dont le principal ouvrage est son supercommentaire de Rachi, chef-d'œuvre de logique, de sagacité et d'érudition talmudique.

Plusieurs Caraïtes distingués, de la même contrée et de la même époque, méritent aussi d'être nommés. Tels sont surtout: *Élie Bechitsi* (ou Bechiatchi, mort en 1490), auteur d'un ouvrage inachevé sur la législation juive, intitulé *Addéreth Êliyyâhou* ou *Sêpher ha-miṣwôth* (Constantinople, 1531); puis, son disciple et beau-frère Caleb *Afendopoulo,* continuateur du même ouvrage, auteur d'un commentaire remarquable sur le Cantique des Cantiques et sur le psaume CXIX. Ce travail, dont il n'a paru que des fragments, est divisé en dix parties, et porte le titre de *Sêpher ʿaçârah maamarôth*[1].

[1] «Le livre des dix paroles *ou* discours»; expression quasi classique dans le judaïsme talmudique (Michn. *Abhôth,* ch. v, § 1, et *Pirqé R. Éliʿézer,* ch. III), où elle s'applique aux dix paroles créatrices de la Genèse, et dans le judaïsme théologique, où elle exprime les dix Catégories d'Aristote.

TROISIÈME PÉRIODE.

D'ABRAVANEL À MENDELSSOHN.

(1500 à 1780.)

En jetant un coup d'œil sur l'ensemble de la période que nous venons de parcourir, il est facile de se convaincre que c'est à l'école espagnole qu'elle doit son principal lustre. Soit sur le sol de la Péninsule, soit même en dehors de cette terre privilégiée, c'est presque partout cette forte et savante race juive-arabe qui crée, relève ou maintient la gloire scientifique et littéraire de la Synagogue. Et cela n'est pas vrai seulement pour l'exégèse et la grammaire, ce l'est encore pour la poésie, qui s'y distingue par le goût, la pureté et l'élévation; pour la théologie et la philosophie, qui savent s'y garder, mieux qu'ailleurs, des abus du mysticisme; enfin même pour la science talmudique, régénérée par un admirable esprit de méthode.

La mesure politique — ou plutôt impolitique — qui, vers la fin du xve siècle, priva à la fois les Juifs d'une patrie et la Péninsule d'une de ses forces vives, cette mesure désastreuse marque la fin de l'école espagnole ou, pour mieux dire, hispano-portugaise; mais elle ne put entièrement en étouffer l'esprit, que ses plus nobles débris transplantèrent, au moins pour un temps, dans d'autres contrées de l'Europe. Ce même siècle d'ailleurs avait aussi marqué la fin du moyen âge, et, grâce à l'expulsion d'une autre race, non moins illustre et savante, s'était produite cette merveilleuse résurrection de la philosophie, des lettres et des beaux-arts, connue sous le nom de Renaissance. Ces deux influences combinées devaient avoir, dès le commencement du xvie siècle, d'importants résultats pour le judaïsme, surtout en Italie, où l'étude des chefs-d'œuvre de l'antiquité avait en quelque sorte renouvelé la civilisation. Pour ne pas sortir de notre sujet, il est à remarquer

que la série des explorateurs de l'Écriture s'ouvre, dans cette période, par deux hôtes de l'Italie, deux savants étrangers, partis de contrées bien différentes et qui, l'un comme l'autre, virent leur nom et leur influence franchir les limites de la Synagogue. Ces deux savants, dont l'un se voua plus spécialement à l'exégèse, l'autre à la grammaire, sont Abravanel et Elias Levita, dont nous allons esquisser successivement la vie et les travaux.

Don *Isaac* ben Juda *Abravanel*[1], originaire d'une ancienne famille établie à Séville et qui faisait remonter sa généalogie au roi David, naquit à Lisbonne en 1437. Il reçut une éducation très soignée et se consacra à la carrière politique. Ses talents et sa probité lui valurent successivement la confiance d'Alphonse V, roi de Portugal, puis de Ferdinand le Catholique, roi de Castille et d'Aragon, dont il fut le conseiller pendant huit ans. Le funeste édit de 1492 ayant obligé les Juifs de quitter l'Espagne, don Isaac partagea volontairement le sort de ses frères; il se rendit avec sa famille à Naples, où il trouva un accueil gracieux auprès du roi Ferdinand Ier et occupa un poste éminent à la cour de ce prince. Il conserva la même position sous son successeur Alphonse II, et, lors de l'invasion des Français, il suivit ce malheureux prince dans sa fuite en Sicile. Alphonse s'étant retiré dans un couvent, Abravanel quitta Messine et, après diverses pérégrinations, se fixa définitivement à Venise, où il mourut en 1508. Il laissait trois fils, dont le plus célèbre est Juda, dit *Léon l'Hébreu*, médecin et mathématicien, auteur de l'ouvrage philosophique *Dialoghi di Amore*[2], et qu'on a prétendu à tort s'être converti au christianisme[3].

Abravanel a composé un grand nombre d'ouvrages, qu'il énu-

[1] Vulgairement *Abarbanel* ou *Abarbenel;* écrit souvent, par abréviation, רדי"א = רבנו דון יצחק אברבנאל.

[2] Il en existe une traduction hébraïque intitulée ויכוח על האהבה, attribuée par M. Grætz à Léon de Modène, et imprimée pour la première fois à Lyck en 1871.

[3] Voy. Munk, *Mélanges*, p. 522 et suiv.

mère lui-même quelque part au nombre de seize. Les plus importants sont : des commentaires sur le Pentateuque et sur les Prophètes ; les traités théologiques ראש אֱמָנָה, השמים החדשים et מפעלות אלהים (sur la création *ex nihilo*); un commentaire sur *Abhôth* (נחלת אבות); enfin ses dissertations sur le Messie, au nombre de trois : מעיני הישועה en forme de commentaire sur Daniel, משמיע ישועה et ישועות משיחו. La plupart de ces ouvrages furent composés en Italie; ils ont été souvent réimprimés, et plusieurs ont eu les honneurs de la traduction latine.

Comme homme, Abravanel est une des intelligences les plus élevées, un des plus nobles et des plus généreux cœurs dont s'honore le judaïsme. Comme écrivain, il en est peu, il n'en est point peut-être, dont la plume ait autant de charme que la sienne; il traite les sujets les plus arides avec une élégance, une limpidité et une abondance incomparables. Comme dogmatiste et interprète de l'Écriture, il sait également s'affranchir des entraves de la Cabale et de celles de l'aristotélisme, poursuit partout, et souvent avec bonheur, l'exégèse grammaticale, fait une large et juste part au côté historique des textes saints, et a fourni, par ses belles « Introductions », d'importants matériaux à la critique sacrée.

Tandis qu'un ministre de rois catholiques cultivait ainsi le champ de la Bible, un précepteur de cardinaux et d'évêques en approfondissait la langue. *Elias Levita* (אליהו בן אשר הלוי), connu aussi sous les surnoms de אשכנזי ou *Germanus*, de בחור et du « Grammairien », naquit en 1471 à Neustadt, en Bavière, fut élevé à Venise et vécut tour à tour dans différentes villes d'Italie et d'Allemagne. Il mourut en 1549, après avoir consacré sa vie entière à l'étude et à l'enseignement de la langue sainte. Contemporain des premiers réformateurs, il ne contribua pas peu à satisfaire le besoin de connaissances hébraïques qui passionnait alors un grand nombre d'esprits. On voulait remonter à la source première des

dogmes et des mystères chrétiens, et lire dans l'original cet ancien Testament, si souvent invoqué par le nouveau. Mais il n'existait aucune chaire d'hébreu, et les moyens d'étudier cette langue étaient très insuffisants. Force était donc aux chrétiens studieux d'avoir recours, comme autrefois saint Jérôme, à des savants juifs. Personne n'était plus propre à cet enseignement que notre Elias, qui s'était déjà fait un grand nom par ses ouvrages, qui possédait plusieurs des langues de l'Europe, et qui, à une connaissance profonde de l'hébraïsme dans ses diverses branches, joignait un esprit de sage critique et un caractère supérieur aux préjugés. Nombre de savants sollicitèrent ses leçons; non seulement des princes de l'Église et des professeurs, mais le roi de France, François I[er], l'invitèrent à faire des cours publics d'hébreu[1], et toute une génération d'érudits lui dut l'avantage d'être initiée à la connaissance de la langue et de la littérature hébraïques. Il eut surtout des relations suivies, profitables à lui-même comme à eux, avec Sébastien Münster et Paul Fagius, deux des savants les plus distingués de l'époque, et qui traduisirent en latin la plupart de ses ouvrages. Lui-même parle avec reconnaissance de ses illustres amis (entre autres du cardinal Egidius de Viterbe, à qui il enseigna l'hébreu à Rome, et qui l'entretint pendant treize ans); et il nomme l'un de ses imprimeurs chrétiens, le célèbre Daniel Bomberg, «un homme pieux, חסיד, qui ne peut manquer d'avoir sa récompense dans le monde futur».

Entre les nombreux ouvrages de Levita, nous citerons principalement : ס' הבחור (d'où son surnom), abrégé de grammaire hébraïque; ס' ההרכבה, abrégé alphabétique des mots irréguliers de la Bible; טוב טעם, sur les accents toniques; פרקי אליהו, quatre chapitres contenant les premières règles de la grammaire hébraïque; le תשבי, sorte de supplément à l'*Aroûkh* de R. Nathan, contenant

[1] Il n'accéda pas à l'invitation du roi de France, ainsi qu'il nous l'apprend lui-même dans la deuxième préface de son *Tichbi*.

l'explication de sept cent douze mots[1] rabbiniques et autres; le מתורגמן, dictionnaire du Targoum et de la langue talmudique; נימוקים ou notes sur la grammaire et sur le dictionnaire de Qimḥi; le ס' זכרונות , Concordances bibliques sur un plan nouveau et ingénieux, mais moins commode que celui de Mardochée Nathan[2]; une traduction juive-allemande des Psaumes, et enfin מסורת המסורת, ou «Clef de la Massorah», ouvrage, dit Luzzatto, «où plus que dans tout autre il se montre original, soit pour la docte et claire exposition du langage et de la méthode des Massorètes, soit quant à la thèse critique qu'il y soutint le premier en démontrant que le texte sacré n'avait pas été ponctué avant l'an 500 de l'ère vulgaire[3]...» — «C'est à la clarté et à la brièveté de sa méthode, dit encore Luzzatto, que cet écrivain doit principalement sa grande célébrité, de même que Qimḥi, qu'il suit presque constamment, et c'est pour cela que les premiers grammairiens chrétiens furent tous Qimḥianistes ou Élianistes... Il est certain que cette déférence excessive n'a pas peu retardé les progrès de la science hébraïque; elle a été également la cause occasionnelle de l'invention de plus d'un système erroné; et l'autorité exagérée d'Elias fut, comme celle de Qimḥi, cause de la perte ou de la non-impression de beaucoup d'ouvrages estimables.»

Un nom qui mérite d'être cité à côté du sien, et même, à certains égards, d'être placé plus haut, est celui de son contemporain *Abraham* ben Méir *de Balmes,* né à Lecci (Lecques), dans le royaume de Naples; médecin, professeur à l'université de Padoue, et qui traduisit en latin les œuvres d'Ibn-Rochd (Averroès), mais qui nous intéresse surtout par sa grammaire hébraïque *Miqnêh*

[1] תשבי = 712. De plus, ce mot fait allusion au nom de l'auteur: voy. I *Rois*, XVII, 1.

[2] Ci-dessus, p. 290. — Cette œuvre colossale (mentionnée dans ladite préface du *Tichbi*) est encore inédite, sauf une première livraison publiée par M. Goldberg en 1874. Le manuscrit existe à la Bibliothèque nationale de Paris.

[3] Voy. ci-dessus, p. 118 et suiv.

Abhrâm[1]. Cet ouvrage, écrit en hébreu et en latin, et complété dans les deux langues par un certain Kalonymos ben David, fut imprimé à Venise[2] par Bomberg, à la demande duquel il avait été composé. Il se distingue par une grande érudition et surtout par un remarquable esprit de critique. Supérieur en ce point à Elias Levita, de Balmes ne craint pas de discuter et souvent de contredire ses assertions et celles de maint autre grammairien, son devancier. Aussi Münster le blâme-t-il comme un adversaire systématique des anciens, et son ouvrage eut une vogue bien moindre que ceux d'Elias. Mais il a eu depuis un meilleur sort et il le méritait, non seulement par sa valeur intrinsèque, mais à cause des fragments qu'il nous a conservés de plusieurs grammaires inédites.

Après la mort d'Elias, la grammaire hébraïque et la saine exégèse, cultivées avec ardeur par les chrétiens, restèrent longtemps presque stationnaires parmi nous. Toutefois l'étude n'en fut jamais entièrement abandonnée, et un bon nombre d'écrivains, du XVIe au XVIIIe siècle, s'y adonnèrent avec plus ou moins de succès dans l'Europe et en Orient. Nous allons indiquer successivement, par contrée et par époque, jusqu'à Mendelssohn, les plus distingués ou du moins les plus connus, dans l'une et l'autre branche.

Commençons par l'Italie, où nous trouverons dès cette époque une série de grammairiens et d'exégètes recommandables à divers titres, et qui, s'ils n'ont pas en général le mérite de l'invention, ont du moins celui de la clarté et de la méthode. Nommons d'abord quelques GRAMMAIRIENS :

Moïse Provenzale, rabbin à Mantoue, écrivit en 1535 un poème en cent six tercets contenant les premières règles de la langue

[1] מקנה אברם, d'après *Gen.*, XIII, 7. L'auteur aurait dû dire «Abraham», mais il était esclave du texte qu'il voulait imiter. Voy. ci-dessus, p. 291, note 1.

[2] En 1523, année de la mort de l'auteur; réimprimé à Hanau en 1594. — Sur le nom de *Kalonymos*, voy. la note, p. 249.

hébraïque. Cet opuscule fut imprimé à Venise (1597) sous le titre assez ridicule de בְּשֵׁם קַדְמוֹן, mots par lesquels commence l'ouvrage. — *Emmanuel de Bénévent* (bisaïeul de David Conforte, l'auteur de la chronique קורא הדורות) publia à Mantoue, en 1557, son ס׳ לִוְיַת חֵן, et *Samuel Archivolti,* rabbin à Padoue, imprima en 1602 son ערוגת הבשם: deux grammaires estimées et assez complètes. — En 1618, Menahem di *Lonzano,* originaire du Levant, poète, cabaliste, grammairien, publia à Venise son *Chtê yadôth,* volume contenant divers ouvrages et opuscules, parmi lesquels nous citerons d'abord le vocabulaire talmudique *Ma'arîkh,* supplément et critique de l'*'Aroûkh* de Nathan (réimprimé par Jellinek, Leipzig, 1853); ensuite le *Or Tôrah* (plusieurs fois réimprimé), guide précieux pour l'orthographe massorétique du Pentateuque, et qui presque partout révèle en son auteur un bon grammairien et un critique judicieux. — Salomon Yedidyah *Norzi,* rabbin à Mantoue, termina en 1626 son *Gôdêr péréṣ,* imprimé en 1742 sous le titre de מנחת שי [1], et joint depuis à diverses éditions de la Bible. Il contient des notes critiques et grammaticales, aussi instructives qu'intéressantes, sur toute l'Écriture. Dans la préface, imprimée seulement de nos jours en Italie[2], l'auteur dit avoir fait usage de soixante ouvrages de grammaire. Norzi a placé en outre, à la fin de son livre, trois dissertations relatives à des questions d'*orthoépie* hébraïque. — *Jacob Lombroso,* médecin et rabbin à Venise, y publia la Bible (1639) avec une Introduction étendue et un commentaire critique, grammatical et exégétique, mentionné avec éloge par le célèbre Richard Simon.

Parmi les EXÉGÈTES italiens qui se firent un nom depuis Abravanel, nous mentionnerons, indépendamment de J. Lombroso, et par ordre de dates: *Joseph* ben David *Ibn-Yahya,* né à Florence

[1] שַׁי «un présent» forme l'acrostiche des prénoms de l'auteur: שלמה ידידיה.

[2] Pise, 1819, par Samuel Vita de Mantoue. Rectifier en ce sens la note de Fürst, *Bibl. jud.*, III, p. 39.

en 1494, mort en 1539, auteur de commentaires sur tous les Hagiographes, dont le plus connu est celui du livre de Daniel, plusieurs fois réimprimé, notamment par Constantin Lempereur (Amsterdam, 1633), qui y joignit une traduction latine et des notes critiques[1]. — *Abraham* ben Mordekhaï *Farissol* (פריצול), d'Avignon, écrivit à Ferrare des commentaires sur le Pentateuque, l'Ecclésiaste et Job; ce dernier seul a été imprimé. — *'Obhadyah* ben Jacob *Sforno,* un des plus éminents exégètes de cette époque, naquit à Cesena et mourut à Bologne en 1550. Médecin distingué (אביר הרופאים), philologue et théologien, il commenta le Pentateuque et presque toute la Bible, ainsi que les *Pirqê Abhôth,* et écrivit un traité de théologie, *Or 'ammîm,* en hébreu et en latin. Sforno est un esprit juste et fin, plein de bon sens et de mesure; son système exégétique est, en général, celui de l'interprétation rationnelle. Il eut pour disciple l'illustre Reuchlin, que les chrétiens révèrent comme le père de la science hébraïque, et qui mérite l'éternelle reconnaissance des Juifs pour avoir, par ses persévérants efforts, sauvé du bûcher la littérature rabbinique, menacée à la fois par les manœuvres du Juif apostat Pfefferkorn, par la puissance de l'empereur Maximilien Ier, et par la haine fanatique des universités de France et d'Allemagne. — *Salomon Marino,* rabbin à Padoue, publia en 1652, sous le titre de ס' תקון עולם, un commentaire fort étendu sur Isaïe, où il adopte en général l'exégèse midrachique.

D'autres savants et rabbins d'Italie, vers la fin du même siècle et dans la première moitié du suivant, commentèrent également la Bible entière ou quelques-unes de ses parties, presque toujours selon les idées du cabalisme. Deux surtout ont acquis une certaine célébrité; ce sont d'abord R. *Môcheh Ḥéphéṣ* (ben Gerson), dit *Moïse Gentile* (né à Trieste en 1663, mort à Venise en 1711),

[1] Il a également traduit et annoté l'*Itinéraire* de Benjamin de Tudèle, le commentaire d'Abravanel sur le ch. LIII d'Isaïe, et plusieurs traités talmudiques.

dont le commentaire sur le Pentateuque, intitulé מלאכת מחשבת, atteste les connaissances en philosophie, en mathématiques et en physique; puis R. Abraham Cohen *Zanti* (né en 1670, mort en 1729, à Venise), médecin, philosophe et poète, à qui le כְּהֻנַּת אברהם, paraphrase poétique des Psaumes, valut en son temps une grande réputation d'écrivain et d'exégète.

L'Italie vit aussi éclore, dans cette période, un certain nombre de traductions de la Bible. On cite notamment la Bible espagnole publiée à Ferrare (1543-1553) chez le célèbre imprimeur *Abraham Usque* (אושקי) par une société de savants[1], et la traduction italienne de l'Ecclésiaste publiée à Venise (1577) par l'illustre médecin et philosophe *David de Pomis,* plus connu encore par son grand dictionnaire biblique et talmudique *Ṣémaḥ Dâwid* (*ibid.,* 1587).

Enfin, bien que l'archéologie biblique ne rentre qu'indirectement dans notre cours, nous ne pouvons nous dispenser de nommer ici avec vénération deux érudits de premier ordre, qui cultivèrent ou, pour mieux dire, créèrent cette science au XVIe siècle, et dont les travaux furent l'honneur de l'Italie et du judaïsme. Le premier est R. *ʿAzaryah de' Rossi* (מן האדומים[2]), né à Mantoue en 1517, mort à Ferrare en novembre 1577. De' Rossi est le fondateur de la critique sacrée. Il s'est immortalisé par le *Meôr ʿênayim* (Mantoue, 1574-1575), divisé en trois parties: קול אלהים, dissertation sur les tremblements de terre, à propos de celui de Ferrare (1570), dont il avait failli lui-même être victime; הדרת זקנים, traduction hébraïque de la relation apocryphe d'Aristée[3] sur la version des Septante; enfin אמרי בינה, la partie la plus impor-

[1] Ces savants, selon J. Fürst, ne seraient autres que Usque lui-même et Duarte Pinel, tous deux Portugais d'origine. Mais ces deux eux-mêmes n'en font qu'un, comme l'a démontré M. Graetz, *Gesch. der Juden*, IX, note 6, p. LXIV et suiv.

[2] Prononcez אֲדֻמִּים, traduction de *Rossi.* אֲדוֹמִים signifierait *Iduméens.*

[3] Voy. ci-dessus, p. 137.

tante ou plutôt la seule importante du recueil[1], et où l'auteur discute, avec autant d'érudition que de profondeur, un grand nombre de points intéressant la chronologie et les antiquités juives. A une grande piété, à un respect sincère pour le Talmud, ʿAzaryah sait unir une remarquable indépendance de caractère, un véritable esprit de critique; et son livre ne se distingue pas moins par la richesse et la valeur du contenu que par l'élégance et le charme du style. L'auteur, qui d'ailleurs était lié d'amitié avec plusieurs savants chrétiens, met à contribution dans ses recherches, non seulement les documents de la littérature hébraïque, mais les ouvrages de Philon, ceux même d'Eusèbe, de saint Augustin et d'une foule d'autres écrivains non israélites. Aussi plusieurs de ses contemporains, notamment les rabbins Élichaʿ Galicho et Moïse Alcheikh (אלשיך), à Safet, l'accusèrent hautement d'hérésie et lancèrent l'anathème sur l'auteur et sur son œuvre. Néanmoins l'un et l'autre sont restés en haute estime dans les deux communions; nombre de savants chrétiens, et des plus illustres, ont traduit en latin les plus importants chapitres du *Meôr ʿênayim;* et aujourd'hui encore, tous les amis de l'archéologie biblique continuent à lire, avec autant de plaisir que de profit, le beau livre du sage ʿAzaryah, et à l'admirer malgré quelques erreurs[2].

Abraham ben David *de Porta-Leone* (אברהם משער אריה), le second en date et en mérite, n'en est pas moins un archéologue des plus distingués, et qui jouit, de nos jours encore, d'une juste considération. Né à Mantoue (1542) d'une famille illustre,

[1] Cette partie ou plutôt ce livre, composé de soixante chapitres, est coupé par une dissertation sur la chronologie juive, comprenant les chapitres XXIX à XLIV, et intitulée en sous-titre ימי עולם. Cette dernière se complète par le מצרף לכסף, où ʿAzaryah répond aux critiques dont elle avait été l'objet. Le *Maṣrêph* a été imprimé par Philipowski (Édimbourg, 1854), d'après le manuscrit autographe de l'auteur.

[2] On doit à M. Zunz une étude biographique et littéraire assez étendue sur notre auteur, insérée dans le *Kérem Ḥémed,* vol. V et VII (Prague, 1841 et 1842), et réimprimée en tête de l'édition du *Maṣrêph* dont nous venons de parler.

comptant parmi ses aïeux un médecin de Ferdinand Ier, roi de Naples, et de Galéas Marie Sforza, duc de Milan, il exerça lui-même la médecine avec distinction[1], s'y fit connaître avantageusement comme professeur et comme écrivain, et il est surtout célèbre par son ouvrage sur les antiquités juives, qu'il publia en 1612, l'année même de sa mort, sous le titre de *Chiltê ha-Ghibbôrîm.* L'archéologie sacrée proprement dite, qui n'occupe dans le מאור עינים qu'une place secondaire, fait l'objet exclusif du שלטי הגבורים ; sous ce rapport, l'œuvre de Porta-Leone est à la fois la plus ancienne, la plus complète et la mieux faite qui ait paru en hébreu sur la matière. Plusieurs parties en ont été traduites en latin. Les critiques tiennent cet ouvrage en grande estime, et l'on goûte particulièrement les chapitres où l'auteur a traité avec une remarquable supériorité tout ce qui concerne la musique et les instruments de musique chez les anciens Hébreux [2].

Non moins heureuse que l'Italie, quoique littérairement plus jeune, la Hollande peut citer avec orgueil, dans cette période, des noms qui ont fait honneur non seulement au judaïsme, mais à l'esprit humain. On sait que, même après l'expulsion des Juifs de la Péninsule, de nombreuses familles y pratiquaient encore en secret le culte de leurs pères; des membres de ces familles, pour échapper soit à des persécutions imminentes, soit à une dissimulation qui révoltait leur conscience, s'enfuyaient de temps à autre de cette contrée inhospitalière pour demander un peu de liberté à des gouvernements plus propices. A l'Orient, à l'Italie, à la France et à l'Allemagne, qui les premiers leur avaient ouvert les bras, se joignit au XVIIe siècle la Hollande, qui, selon la généreuse parole

[1] D'où le nom d'Abraham *Rôphé,* «le médecin», qu'on lui donnait aussi.

[2] Les figures (assez conjecturales d'ailleurs) de ces instruments, données par Joël ברי"ל dans son commentaire des Psaumes, et par Munk dans sa *Palestine* (pl. XV à XVII), ont été empruntées à notre auteur.

d'un de ses stathouders[1], voulait être une terre d'asile pour les opprimés, les proscrits et les étrangers de toute langue et de toute croyance.

C'est à une de ces familles juives émigrées dans les Pays-Bas qu'appartenait *Manassé* ben Joseph *ben Israël,* une des plus nobles et des plus sympathiques figures de la Synagogue moderne. Né à Lisbonne en 1604, dans une de ces familles de *marannos* [2] qui, sous le masque du christianisme, conservaient dans leur cœur et dans leurs foyers l'amour, les traditions et les pratiques de la loi de Moïse, Manassé ben Israël vint très jeune encore, avec son père, à Amsterdam, où il compléta une éducation déjà brillante, et acquit des connaissances solides dans toutes les branches des lettres sacrées et profanes. Sa précoce érudition dans la Bible et le Talmud lui valut l'honneur d'être appelé, dès l'âge de dix-huit ans, à la succession spirituelle de son maître, R. Isaac 'Ouziel, rabbin de la communauté portugaise. Il s'appliqua depuis lors, avec une ardeur et un succès extraordinaires, à approfondir et à prêcher la parole de Dieu, sans recevoir d'ailleurs aucun traitement pour ce saint ministère. Son dévouement pour ses coreligionnaires et le vif désir d'améliorer leur sort lui firent accepter, en 1655, la difficile et honorable mission de demander pour eux asile à l'Angleterre, où Cromwell régnait alors en maître absolu. Dans ce but, il présenta au Protecteur et répandit à Londres par la voie de la presse un mémoire justificatif en faveur des Juifs[3], lequel produisit une vive et favorable impression sur l'opinion publique,

[1] Guillaume III, prince d'Orange.

[2] Mieux *marranos*, mot espagnol qui signifie «porcs» et «maudits». Dans l'hébreu moderne, אנוסים «les contraints» = chrétiens malgré eux; vulgairement אונסים. On doit à M. Philippson un roman intitulé *die Marannen.*

[3] *Humble adress to the Lord Protector in behalf of the Jewish nation.* — *Vindiciæ Judæorum, or a Letter in answer to certains questions*, etc., traduit en allemand par Mendelssohn (*Rettung der Juden;* Berlin, 1782), en hébreu par Simson Bloch (תשועת ישראל; Vienne, 1814), etc.

témoin l'établissement successif d'un grand nombre de familles judéo-portugaises et allemandes à Londres, où huit ans après elles possédaient des synagogues importantes. Toutefois, et malgré les bonnes dispositions de Cromwell, les démarches de Manassé ne furent point couronnées d'un succès immédiat; le courageux apôtre de notre émancipation considéra sa mission comme avortée, et il en mourut, dit-on, de chagrin à son retour (à Middlebourg, 1657).

Manassé a été dignement apprécié par les biographes chrétiens Thomas Pococke et Bernard de' Rossi; mais il ne le fut pas moins de son vivant, et par ses coreligionnaires et par les savants et hommes d'État les plus éminents de la communion chrétienne. Gérard Jean Vossius, professeur d'histoire à Amsterdam; Hugo Grotius, le célèbre publiciste; Samuel Bochart, Huet, évêque d'Avranches, et nombre de sommités scientifiques, littéraires, politiques, l'honorèrent de leur amitié et s'honorèrent de la sienne. Docteur en médecine, quoiqu'il ne paraisse pas avoir jamais exercé cette profession, Manassé écrivait l'hébreu, le latin et plusieurs langues modernes avec une égale facilité, et il composa un grand nombre d'ouvrages, la plupart imprimés par lui-même. Le plus important au point de vue de l'exégèse est son *Conciliador,* ouvrage plein d'érudition et de sagacité, où il met en regard tous les passages de l'Écriture qui semblent se contredire et essaye de les «concilier», soit en rapportant les solutions des plus habiles commentateurs juifs, soit en en proposant de nouvelles. Composé primitivement en espagnol et en trois parties, selon la division de la Bible, il le traduisit depuis en latin, mais cette traduction ne s'étend pas au delà du Pentateuque[1]. Dans la préface de cette dernière, il

[1] La traduction des deux autres parties a été donnée, dit-on, par Denys Vossius (Amst. 1667). Les bibliographes lui attribuent également la traduction de la première partie; mais il suffit d'en examiner le titre et la préface pour se convaincre que cette partie est l'œuvre de Manassé lui-même, ou qu'il y a au moins participé. La phrase suivante, que nous extrayons de la version même, nous semble encore plus décisive à

mentionne une grammaire hébraïque, שפה ברורה, qu'il se proposait de publier également, mais qui est restée inédite.

Parmi les contemporains les plus célèbres de Manassé dans la Synagogue hollandaise orthodoxe, nous devons citer, par ordre de dates : *Emmanuel Aboab* (proprement *Abôhab*), auteur de la *Nomologia*[1], apologie de la tradition rabbinique contre les doctrines du caraïsme; *Isaac Aboab*[2], Portugais, qui, après avoir émigré successivement aux Pays-Bas et au Brésil, mourut finalement rabbin d'Amsterdam et, parmi ses nombreux ouvrages, s'est fait surtout estimer par un commentaire et une traduction du Pentateuque, tous deux en espagnol (1681); enfin, Isaac *Orobio* de Castro, écrivain fort connu dans la polémique religieuse et qui mérite, à ce titre, une courte notice.

Né en Espagne, où il se faisait appeler don Baldassare (Balthazar), il fut élevé ostensiblement dans le christianisme, mais conserva toujours un vif attachement à la foi de ses pères. Après avoir successivement enseigné la métaphysique dans l'Université de Salamanque et exercé la médecine à Séville, il se vit tout à coup accusé de «judaïsme» et jeté dans les prisons de l'Inquisition, où il languit trois ans. Après sa libération, il se rendit à Toulouse, où il professa les sciences médicales, et vint plus tard s'établir à Amsterdam, où il se reconnut ouvertement Israélite et où il termine sa carrière en 1687. Il commenta en latin et en espagnol plusieurs chapitres prophétiques de la Bible (notamment le chapitre LIII d'Isaïe), combattit dans plusieurs écrits les doctrines de Spinoza et celles de l'Église chrétienne, et il est surtout connu

cet égard : «*Cujus rei si quis curiosus erit, adeat quæ in hoc opere, hispanicâ linguâ superiore anno edito*, DISSERUI» (et non *disseruit auctor*); *Concil.*, Exod., Quæst. III, p. 104, lignes 6 et 7.

[1] En espagnol (1629). Sous-titre : «Dissertations sur la Loi et la Tradition, et contre ceux qui attaquent cette dernière.»

[2] Il ne faut pas le confondre avec son homonyme de la fin du XVe siècle, dont nous avons parlé plus haut, p. 282.

par son *Israël vengé*, où, sous la forme d'un dialogue entre lui et un théologien chrétien, il venge en effet, avec une grande puissance de logique, le dogme juif des attaques de ses adversaires[1].

L'étude grammaticale de l'hébreu semble avoir été moins cultivée en Hollande que celle des autres parties de la littérature sacrée. On ne peut guère citer que pour mémoire R. *Isaac ʿOuziel, Manassé ben Israël,* son disciple et successeur, Moïse Raphaël de *Aguilar* et quelques autres, qui écrivirent des essais de grammaire hébraïque. Le plus fécond de ces écrivains, et qui mérite une place à part, est Salomon di *Oliveyra,* auteur de divers traités de grammaire hébraïque et chaldaïque en portugais, d'un lexique hébreu-chaldéen-portugais intitulé עץ חיים, et d'un dictionnaire des rimes hébraïques שַׁרְשׁוֹת גַּבְלֻת[2]. Le célèbre *Spinoza,* dont nous parlerons tout à l'heure, a également composé un abrégé de grammaire hébraïque en latin (*Compendium grammatices linguæ hebrææ,* Amst. 1677), qui ne parut qu'après sa mort et qui se recommande par plusieurs idées neuves.

La Hollande, au XVIIe siècle, grâce à sa législation libérale, à ses nombreuses ressources scientifiques et littéraires, à ses curieuses bibliothèques, à ses presses hébraïques, — les plus belles alors du monde entier, — était un centre justement renommé de la science juive, et Amsterdam pouvait se qualifier avec orgueil la métropole

[1] Cet ouvrage, écrit en espagnol et demeuré d'abord inédit, fut traduit en français par Henriquez (juif portugais), imprimé à Londres en 1770 et à Paris en 1845. Cette même version fut à son tour traduite en anglais par Anna Maria Goldsmid (Londres, 1839). Dans son intéressante compilation des documents relatifs au chapitre LIII d'Isaïe (Oxford, 1876), M. Neubauer a reproduit une grande partie du manuscrit primitif. — C'est pour abréger, et conformément à l'usage, que nous disons «le chapitre LIII». Cette tirade d'*Isaïe,* une des principales pommes de discorde entre l'Église et la Synagogue, commence en réalité à הנה ישכיל עבדי (LII, 13) et s'étend jusqu'à la fin du chapitre LIII.

[2] Expression tirée de l'Exode (XXVIII, 22, cf. XXXIX, 15), et où שרשות fait allusion à la *nomenclature* (שרשים) et גבלת aux *terminaisons*, c'est-à-dire aux rimes. C'est un de ces titres en calembour si fréquents dans la littérature juive.

du judaïsme européen. Dans cette communauté aussi pieuse qu'éclairée, maîtres et disciples, écrivains et lecteurs étaient animés d'un égal amour pour l'étude et pour la religion de leurs pères; et c'est cependant dans cette même communauté, dans ce même siècle, que l'esprit de libre examen devait se manifester dans toute sa force, et la tradition juive rencontrer son plus passionné adversaire. Parmi les esprits forts de cette époque, dont quelques-uns ne craignirent pas de s'attaquer à la Bible elle-même, nous ne citerons que les deux plus marquants : Uriel Acosta et Baruch Spinoza; mais nous ne dirons que peu de mots de l'un et de l'autre, qui ne se rattachent que fort indirectement à l'objet de nos études.

Uriel *Acosta,* né vers la fin du XVIe siècle, à Oporto, d'une famille néo-catholique, fut tour à tour catholique zélé et fervent Israélite; s'enfuit en Hollande, où il abjura publiquement le christianisme; tomba plus tard dans le scepticisme et l'incrédulité, eut de violents démêlés avec les juifs et les catholiques d'Amsterdam, s'attira plusieurs fois les anathèmes de la Synagogue pour cause d'hérésie et termina par le suicide, en 1647, une existence inquiète et malheureuse. Peu avant de mourir, il avait composé une histoire de sa vie, sous le titre d'*Exemplar vitæ humanæ;* ce récit, entremêlé d'invectives contre les juifs et la Révélation, fut publié par Philippe de Limborch, à Gouda (Hollande), en 1687.

Quant à Spinoza, son nom appartient, à vrai dire, bien moins à l'histoire de l'exégèse qu'à celle du judaïsme, et moins encore à cette dernière qu'à celle de l'humanité. Quelque intérêt que présente pour nous cette remarquable figure, nous ne pouvons donc lui consacrer qu'une rapide mention.

Baruch de Spinoza naquit à Amsterdam en novembre 1632, d'une famille de juifs portugais, marchands honnêtes et aisés, qui le firent élever avec soin. Instruit dans les sciences talmudiques par le rabbin Saül Morteira, puis dans les humanités par le savant

médecin François van der Ende, il se plut surtout à méditer les écrits d'Ibn-Ezra et le *Guide* de Maïmonide, qui firent sur lui une impression profonde et qui, après l'avoir initié aux spéculations critiques et métaphysiques, le conduisirent finalement à douter des vérités religieuses qu'on lui avait enseignées. La philosophie de Descartes et surtout sa méthode, qu'il adopta avec enthousiasme, achevèrent et fixèrent pour jamais en lui cette évolution intellectuelle. Son scepticisme, hautement exprimé, contrista ses coreligionnaires, qui, appréciant sa valeur et jaloux de conserver un tel génie à la Synagogue, employèrent à cet effet tous les moyens possibles : douceur, persuasion, offres brillantes, puis enfin les menaces et la violence. Désespérant de l'amener à résipiscence, les rabbins se décidèrent à l'excommunier publiquement. Spinoza s'éloigna d'Amsterdam, rompit toute relation avec ses coreligionnaires, changea son prénom de *Baruch* en celui de *Benedictus* ou *Benoît*[1], et alla vivre dans une retraite obscure près d'Amsterdam, subvenant à ses besoins avec le produit de verres d'optique qu'il polissait, et consacrant tous ses loisirs à la méditation; plus tard il se retira à Leyde et enfin à la Haye, où il mourut de la phtisie en février 1677.

Cartésien d'abord, comme nous l'avons dit, il s'était bientôt créé une philosophie indépendante et était arrivé à formuler cette conception aussi vaste que désolante, aussi hardie que stérile, qui porte son nom et qui l'a rendu immortel. Il va sans dire que nous n'avons ici ni à exposer ni à discuter sa doctrine philosophique. Ses seuls titres à notre attention sont la petite grammaire hébraïque dont j'ai déjà parlé, une traduction hollandaise du Pentateuque avec notes (qu'il brûla, dit-on, lui-même avant sa mort), enfin et surtout le *Tractatus theologico-politicus*[2], série de disserta-

[1] Traduction du nom hébreu *Baruch* (proprement *Baroûkh*, בָּרוּךְ).

[2] Publié pour la première fois en 1670, sans nom d'auteur. Fürst (*Bibl. jud.*, III, p. 359, note) traduit le titre à contresens.

tions où il soutient les droits du libre examen (*libertas philosophandi*) et ses avantages pour la vraie piété, pour le bonheur de l'individu et même celui de l'État. C'est dans ce dernier ouvrage qu'il s'applique, entre autres tentatives rationalistes, à attaquer l'authenticité du Pentateuque, en développant et fortifiant les doutes qu'Ibn-Ezra avait à peine indiqués par d'obscures allusions. Une thèse remarquable qu'il y soutient encore, c'est que le sens de la Bible doit être uniquement puisé dans le texte même et non, comme le veut Maïmonide, dans les données de la raison. Principe fort juste en soi, mais dont il est aussi facile d'abuser que de celui de Maïmonide, si on l'applique d'une manière absolue. — Enfin nous aurons tout dit sur les rapports intellectuels de Spinoza avec le judaïsme, quand nous aurons remarqué, avec plusieurs savants juifs et chrétiens, que Spinoza paraît avoir puisé dans le néoplatonisme et la Cabale le fond de son système philosophique, quoique d'ailleurs sa théorie de la substance diffère beaucoup de celle de l'émanation.

Nous avons vu que, grâce aux courageux et intelligents efforts de Manassé ben Israël, il se forma peu à peu à Londres, dès la seconde moitié du XVII[e] siècle, une importante communauté juive. Des écrivains distingués, surtout d'origine hispano-portugaise, s'y firent aussi connaître, et déjà, dans la période que nous parcourons, nous pouvons nommer avec honneur, entre autres notabilités littéraires du judaïsme : 1° *Jacob Abendana,* auteur d'un commentaire sur le Pentateuque (לקט שכחה, additions aux gloses du מכלל יופי[1]) et d'une traduction espagnole du *Khozari* et de la Michnah; 2° *David Nieto*, de Venise, rabbin à Londres en 1702, mort en 1728; savant médecin, théologien profond, dialecticien habile, qui composa un grand nombre d'ouvrages en hébreu, italien, portugais, espagnol, et qui est principalement connu par le Dialogue où il défend la tradition rabbinique contre le caraïsme. Cet écrit,

[1] Voy. ci-après, p. 316.

qui parut d'abord en hébreu et en espagnol (Londres, 1714), et qui fut réimprimé plus tard en hébreu seul (Metz, 1780), porte un double titre : מטה דן et כוזרי שני, faisant allusion, le premier au nom de l'auteur (ד״ן = דוד ניטו[1]), le second à celui du célèbre ouvrage qu'il avait pris pour modèle.

Mais à l'époque où un rabbin s'escrimait ainsi contre les Caraïtes et où un professeur chrétien, Jacob Trigland, leur admirateur, entretenait avec eux une active correspondance[2], leur âge d'or était depuis longtemps passé. C'est en effet le xve et le xvie siècle qui ont été, de leur propre aveu, l'époque brillante de leur littérature. Mais il n'est parvenu à la postérité qu'un petit nombre des productions de cette période, la plupart des livres et des manuscrits caraïtes ayant péri dans des incendies successifs à Constantinople et au Caire. Ces deux villes, et plus encore Djoufoutkalé, en Crimée, restèrent longtemps des centres considérables du caraïsme, aujourd'hui presque entièrement déchu, et qui comptait aussi en Pologne de savants et zélés sectateurs. C'est même à un Caraïte polonais, le seul dont nous parlerons ici, que la Synagogue doit un ouvrage qui eut, en raison de sa nature même, la rare fortune d'être accueilli avec une égale faveur dans toutes les communions juives. Isaac ben Abraham, né à Trok (Lithuanie) en 1533, et appelé pour cette raison *Isaac Troki,* était, comme le sont en général les Caraïtes, un croyant très fervent et très convaincu, qui avait étudié à fond non seulement la Bible, mais même, pour les mieux combattre, le Nouveau Testament et les Pères de l'Église. A l'âge de soixante ans, il termina son célèbre *Ḥizzouq*

[1] Dans l'expression biblique, מטה signifie «tribu»; dans la pensée de l'auteur, «verge, férule». Encore un jeu de mots.

[2] Le *Dôd Mordekhaï*, par le Caraïte Mardochée ben Nissim, renferme les nombreux renseignements fournis par lui à Trigland et a servi de base à sa *Diatribe de sectâ Karæorum* (Delft, 1703). Il a été publié par J. Chr. Wolf (Hambourg, 1714), avec traduction latine et notes, sous le titre de *Notitia Karæorum*. C'est un travail remarquable et d'une lecture fort intéressante.

émounah, consacré à la défense de la foi juive et à la réfutation de l'Évangile. Le plan de sa polémique est fort simple : l'ouvrage est divisé en deux parties, l'une qu'on peut appeler défensive, l'autre offensive. La première passe en revue tous les textes de la Bible exploités par le christianisme et démontre la fausseté de leur application; la seconde examine les diverses allégations des Évangiles et en dévoile la faiblesse, l'absurdité ou les contradictions, le tout avec autant de modération dans la forme que de vigueur et de logique dans le fond. Un disciple de l'auteur, écrivain lui-même, *Joseph Malinowski,* mit la dernière main à ce remarquable écrit, qui a fait les délices de nos pères et qui a été traduit successivement en latin et dans plusieurs langues modernes[1].

Dans ces mêmes contrées de l'Orient et de la Pologne, la Synagogue rabbanite fournit aussi à l'exégèse un contingent assez respectable, mais plus par le nombre que par le mérite. Un des écrivains qui ont rendu les plus grands services à la saine interprétation de l'Écriture, et qui mérite d'être cité à part, est *Salomon ben Mélekh* (ou Ibn-Mélekh), de Fez, instituteur à Constantinople, dont le commentaire grammatical sur la Bible, *Mikhlal yôphi,* est fort prisé par les hébraïsants. Cet ouvrage fut terminé entre 1550 et 1553. Ce n'est guère qu'un recueil de scolies où l'auteur s'est le plus souvent inspiré des idées de Qimḥi; mais ces scolies se recommandent en général par un sens droit, par un grand amour du vrai et du simple, et par une diction aussi nette que précise.

Les autres exégètes de l'Orient suivent, en général, la méthode du Midrach philosophique ou cabalistique. Les plus distingués, au XVIe siècle, furent : *Jacob* ben Môcheh *Bérab,* Espagnol, successivement rabbin à Fez, en Égypte et à Safet, où il mourut en 1546; auteur du לקוטי שושנים, gloses sur les Prophètes, et de notes sur le *Michneh-Tôrah* de Maïmonide; — *David ben Zimra*

[1] La dernière et la meilleure édition est celle du rabbin D. Deutsch, texte, traduction et notes (Sohrau, 1873).

(proprement Ibn-Abi-Zimra), homme aussi riche que savant, célèbre comme talmudiste et cabaliste, auteur d'un commentaire mystique sur le Cantique de Salomon, et qui, dans une de ses «Consultations», s'élève avec énergie contre le formulaire de Maïmonide et contre toute classification d'articles de foi en général, chaque précepte de la Tôrah étant pour lui article de foi; — R. *Moïse Alcheikh* (ben Ḥayyîm), à Safet, disciple de Joseph Caro, et dont les commentaires sur la plus grande partie de la Bible furent autrefois fort goûtés; — *Joseph Sarphathi*, à Andrinople; Baruch *Ibn-Yâ'ich*, à Constantinople; Salomon *Valerio*, en Morée; Abraham et son fils Samuel *Laniado* (Lagnado), à Alep, tous auteurs de commentaires sur diverses parties de la Bible.

Quant à la Pologne, l'influence du caraïsme y provoqua aussi un certain éveil intellectuel chez les écrivains rabbanites; mais, épris généralement de la stérile méthode du *pilpoul*[1], ils la transportèrent dans l'exégèse, et telle était la corruption du goût chez ces esprits amoureux d'arguties et de subtilités, qu'ils n'avaient que du dédain pour une interprétation simple et naturelle, et qu'il fallait des tours de force pour obtenir leurs suffrages[2]. Ainsi c'était à qui trouverait sur un texte donné, non la meilleure explication, mais le plus grand nombre d'explications possible; chacun voulait enchérir sur son devancier, comme si la parole de Dieu était une marchandise mise à l'encan; et c'est ainsi, — pour ne citer qu'un seul exemple, — que *Nathan Spira*, rabbin à Cracovie, ayant expliqué la prière de Moïse (*Deut.*, III, 24, 25) de 252 manières différentes[3], *Elias OEttingen*, à Lublin, en donna à son tour, quelques années plus tard, 345 explications nouvelles[4].

[1] Voy. ci-dessus, p. 292, note 1.

[2] וכל המרבה לספר ביציאה מן הפשט הרי זה משובח, dit Luzzatto dans son *Wikkouaḥ* sur la Cabale (p. 124), parodiant spirituellement un passage de la Haggâdah pascale.

[3] Dans son מְגַלֶּה עמוקות (1637), titre qui lui-même égale numériquement ר' נתן «R. Nathan». Le nombre 252 = רב לך, *Deut.*, III, 26.

[4] Dans le בְּרית הלוי (1645). — 345 = משה «Moïse».

Généralement les rabbanites polonais se renferment, en fait de recherches exégétiques, dans le Pentateuque, les cinq Meghillôth et quelques psaumes. C'est ainsi que R. *Moïse Isserlès* (רמ"א), le célèbre annotateur du *Choulḥân ʿAroûkh*[1], donna un commentaire sur le livre d'Esther; R. *Salomon Loria* (מהרש"ל), grand talmudiste et cabaliste[2], expliqua le commentaire de Rachi sur la Tôrah; *Abraham ben Yehoudah,* officiant à Kremnitz, un des plus judicieux exégètes de la Pologne, étendit ses travaux aux Prophètes et aux Hagiographes, utilisant avec beaucoup de soin les œuvres de ses prédécesseurs et traduisant en allemand les mots rares de l'Écriture. Car l'allemand plus ou moins corrompu était resté, comme il l'est encore de nos jours, la langue maternelle des juifs de Pologne, qui étaient presque tous, à l'origine, des émigrés de l'Allemagne. — Citons enfin, comme seul représentant de l'exégèse philosophique en Pologne, un écrivain d'un certain renom, R. *Éliézer* ben Êliyyâhou *Achkenazi,* qui fut d'abord médecin et rabbin à Crémone, puis tour à tour à Constantinople, dans l'île de Naxos, à Posen et à Cracovie, où il mourut en 1586. Son livre intitulé *Maʿacêh Adônaï* est consacré au développement de plusieurs faits historiques du Pentateuque et se divise en quatre sections : *Maʿacêh Berêchîth,* histoire de la création; *M. Abhôth,* histoire des patriarches; *M. Miṣrayim,* histoire de la sortie d'Égypte, et *M. Tôrah,* histoire de la révélation sinaïque. Éliézer Achkenazi avait donné un bon exemple, mais il ne devait trouver que peu ou point d'imitateurs.

En Allemagne et en France, de même qu'en Pologne, l'étude rationnelle et grammaticale de la parole divine fut de plus en plus négligée pendant cette période, et sa signification véritable de

[1] Né à Cracovie en 1525, mort en 1573, le 33e jour de l'*Ômer* (ל"ג בעמר). — Voy. ci-dessus, p. 257.

[2] Mort la même année; bisaïeul de l'auteur du *Séder ha-dôrôth* (R. Yeḥiêl Heilprin, dit Minsk, écrivain fécond et d'une immense érudition talmudique). Le *Séder ha-dôrôth,* sorte d'histoire universelle du judaïsme et surtout du rabbinisme, est une œuvre importante et fréquemment consultée, mais diffuse et manquant souvent de critique.

plus en plus méconnue. A l'exégèse sérieuse et sincère se substituaient les combinaisons les plus frivoles, les rapprochements subtils, les interprétations mystiques élaborées avec des idées préconçues et fondées sur les plus minutieux incidents de la forme du texte. Rachi avait toujours des admirateurs, mais peu de continuateurs. Ses commentaires bibliques, surtout celui du Pentateuque, formaient toujours la base de l'éducation religieuse et étaient même l'objet de nombreux travaux, parmi lesquels se distinguent les super-commentaires דבק טוב, de *Siméon Aschenburg*[1], et שפתי חכמים, de *Chabbataï* ben Joseph בַּס[2]. Mais peu savaient maintenir la ligne de démarcation si nettement posée par le maître entre la méthode du *derâsch* et celle du *pechât*. Aux commentaires, assez nombreux du reste, que cette période vit paraître en Allemagne, on pourrait justement appliquer le mot de Lessing : ils contiennent du bon et du nouveau, seulement le nouveau n'y est pas bon et le bon n'est pas neuf. Le même jugement est applicable aux traductions allemandes, complètes ou partielles, de la Bible, qui furent publiées du XVIe au XVIIIe siècle. La première traduction complète fut imprimée par le célèbre Joseph *Athias* à Amsterdam[3]; elle comptait parmi ses collaborateurs le même Chabbataï Bass que j'ai nommé ci-dessus. Une nouvelle traduction du Pentateuque fut donnée dans la même ville par Éléazar *Sösmann,* en 1749; et Moïse *Särtelès,* de Prague, publia sous le nom de בְּאֵר משה (1605, etc.) un glossaire allemand du Pentateuque et des Meghillôth, qui eut un succès remarquable et servit longtemps de manuel pour l'enseignement de l'hébreu. Un autre ouvrage, dont le succès, plus grand encore, n'est pas même tout à fait

[1] Né à Francfort, mort à Jérusalem (XVIIe siècle). Nombreuses éditions.

[2] Officiant de *basse* à Prague, mort à Krotoschin en 1718; publia en 1680 le *Ciphté yechénîm,* le premier catalogue d'ouvrages hébreux émané d'une plume juive. — Le titre שִׂפְתֵי fait allusion au nom de l'auteur (שַׁבְּתַי ou שַׁבְּתַאי).

[3] De 1670 à 1679. Il avait publié antérieurement (1661) une version espagnole.

épuisé aujourd'hui, est le צאינה וראינה[1], paraphrase midrachique de la Tôrah, des Haphtarôth et des Meghillôth, publiée en 1649 par *Jacob ben Isaac,* de Prague[2]. Composé spécialement, comme son titre l'indique, à l'usage des femmes et, en général, des lecteurs étrangers à la connaissance de l'hébreu, cet ouvrage devint rapidement populaire et eut d'innombrables éditions, sans parler des imitations plus ou moins améliorées que notre siècle a vues éclore en Allemagne et en France[3].

Tous ces commentaires, traductions et imitations de la Bible, sont écrits en dialecte juif-allemand (*jüdisch-deutsch*) et en caractère hébreu cursif. La langue y est plus corrompue encore que le sens, mais il faut reconnaître que cette langue était en grande partie celle même de l'époque, l'allemand usuel, qui était loin d'avoir la correction, l'élégance, la phraséologie savante et compliquée qu'il a acquises de nos jours. Ces travaux avaient d'ailleurs le double mérite de conserver vivace le sentiment religieux et de préserver le peuple d'une entière ignorance des documents bibliques et traditionnels. Mais ils n'étaient guère propres à élever chez nos coreligionnaires le niveau du goût, celui de la culture intellectuelle, ni même, en thèse générale, à favoriser les progrès de la saine exégèse.

Quant à la langue hébraïque, quoique fort maniée et manipulée par les écrivains allemands de cette période, elle était peu et mal cultivée, et la science grammaticale ne comptait qu'un petit nombre d'adeptes. Quelques-uns de ces derniers ont rendu des services à la grammaire hébraïque, et il en est même dont la réputation se soutient encore. Les noms qui se recommandent le

[1] «Sortez et voyez», filles de Sion... Titre emprunté à la Bible (*Cant.*, III, 11).

[2] Auteur également du ס׳ המגיד, paraphrase juive-allemande, en trois volumes, des Prophètes et des Hagiographes (moins les Chroniques).

[3] Notamment le שושן עדות, par Moses Mendelson (1840, inachevé), et la *Semaine israélite,* par A. Créhange (1846-1847), revue par l'auteur du présent ouvrage.

plus à notre estime sont les suivants, dont je parlerai avec plus ou moins de détails selon leur importance[1] :

Juda Lœwe *Neumark* publia à Francfort-sur-le-Mein, en 1693, une bonne grammaire intitulée שרש יהודה, et écrivit un traité de la prosodie hébraïque resté inédit. En 1718, Alexandre *Süsskind* publia à Cöthen (duché d'Anhalt) une grammaire intitulée דרך הקדש, accompagnée d'un petit traité sur les Accents, écrit en langue allemande et en caractères hébreux.

Bien avant eux, en 1628, à Prague, *Isaac* ben Samuel *ha-Lévi*, de Posen, avait publié, sous le titre de שיח יצחק, la première grammaire raisonnée de la langue hébraïque. Ce petit ouvrage est divisé en texte et commentaire : le texte renferme, sous une forme concise et précise, dit Luzzatto, la partie empirique et historique de la grammaire, autrement dit l'exposition des lois et des faits de la langue; et le commentaire en contient la partie rationnelle ou philosophique, c'est-à-dire qu'il explique les causes de ces faits. Le même auteur écrivit aussi le ברית הלוי sur les mots irréguliers, et un autre ouvrage de grammaire intitulé אלה תולדות יצחק ainsi que des notes sur le מכלול de Qimḥi, ces derniers ouvrages restés inédits et peut-être perdus.

Cet habile grammairien fut, chez les Israélites allemands, le précurseur d'un autre plus distingué encore. Je veux parler de *Salomon* Cohen *Hanau*[2], auteur du בנין שלמה, du שערי תורה, du יסוד הנקוד, du צהר התבה, du שערי זמרה, du שערי תפלה, etc., tous ouvrages riches d'observations et de théories entièrement nouvelles, parmi lesquelles une des plus remarquables est celle des תנועות קלות (voyelles *mixtes* ou *substituées*), qui a fait sensation et qui le méritait, quoiqu'elle ne soit pas vraie d'une manière abso-

[1] Ce qui suit, jusqu'à Mendelssohn exclusivement, est emprunté en majeure partie aux *Prolegomeni* de Luzzatto.

[2] ר' זלמן הענא, né à Hanau en 1687, mort à Hanovre en 1747.

lue[1]. Son צַחַר הַתֵּבָה est resté longtemps pour les Israélites la plus classique des grammaires; mais il est surtout recommandable par son שערי זמרה, où il jette un grand jour sur les lois les plus compliquées de l'accentuation[2], qu'il développe avec plus de clarté et de justesse que ne l'avait fait aucun de ses devanciers. Le שערי תפלה, où il purgea le rituel juif d'une multitude de fautes qu'y avait introduites l'ignorance des copistes et des éditeurs, est aussi, malgré quelques erreurs, un service important rendu à la Synagogue. (Déjà, du reste, un siècle auparavant, une première et heureuse tentative avait été faite sur ce terrain par Sabbataï *Premsla,* un sôphêr ou scribe de Pologne.) L'ouvrage de Hanau, qui en suscita depuis d'autres analogues, tels que le ויעתר יצחק de Satanow, le תפלה זכה de Benzew, etc., fut violemment attaqué par Mardochée Düsseldorfer (קונטרס השגות) et par le célèbre rabbin *Jacob Emden* (לוח ארש, 1769). Ses doctrines grammaticales en général furent aussi âprement combattues par Ruben ha-Lévi (ענף עץ עבות, 1744), puis contredites sur plusieurs points, mais avec plus de modération, par le rabbin Aaron Moïse, de Lemberg, dans son אהל משה (1765), grammaire d'ailleurs estimée et estimable. Malgré ces adversaires et d'autres encore, les principes de Sal. Hanau n'en restèrent pas moins longtemps classiques, comme je l'ai dit, et firent autorité pour la plupart des grammairiens israélites qui se succédèrent en Allemagne.

Une grande activité scientifique régnait surtout, à cette époque, dans la colonie juive-espagnole émigrée à Hambourg, où elle formait une communauté importante. Là vécurent et se distinguèrent par des mérites divers: *Benjamin Mousafia,* docteur en phi-

[1] En ce sens qu'elle comporte d'assez nombreuses exceptions. Mais les applications sont bien plus nombreuses, les exceptions généralement très justifiables, et le principe, qui est des plus rationnels, ne mérite aucunement, selon nous, la défaveur qu'il a rencontrée depuis.

[2] A part celle des livres *métriques* (ci-dessus, p. 11 et 50), dont Hanau, que nous sachions, ne s'est pas occupé.

losophie et médecin (vers le milieu du XVIIe siècle), qui enrichit l'Aroûkh de R. Nathan (*supr.*, p. 257) de l'excellent supplément מוסף הערוך; — *David Cohen de Lara* (mort en 1674), auteur d'une nomenclature des synonymes hébreux (כית דוד), d'un recueil des maximes contenues dans les deux talmuds et les midrachîm (כסא דוד), et surtout des lexiques rabbiniques עיר דוד et כתר כהונה, ce dernier plus considérable, mais inachevé; — Abraham de *Fonseca* (1627), qui releva dans le עיני אברהם tous les versets bibliques cités dans le Midrach Rabba[1]; — Moïse *Abudiente* (1633), qui dédiait sa grammaire hébraïque « à l'Être suprême », digne peut-être d'un plus bel hommage; — enfin, car il faut se borner, le rabbin Jacob *Bassani*, qui publia à Nuremberg (1768), sous le pseudonyme de « Jacob Babani », le יַשְׁרֵשׁ יעקב, opuscule contenant plusieurs bonnes idées grammaticales relatives à diverses leçons inexactes du rituel israélite.

En suivant, comme nous venons de le faire, l'histoire de l'exégèse et des lettres saintes en général dans ces deux siècles et demi qui séparent Abravanel de Mendelssohn, nous avons pu nous convaincre que le feu sacré, allumé par l'École espagnole et si vivace encore au commencement de cette période, va s'alanguissant de plus en plus, sans toutefois jamais s'éteindre. Il n'est presque pas une génération, presque pas une contrée qui ne puissent citer quelque apparition heureuse dans la Synagogue, quelque effort méritoire dans le sens du progrès, ou du moins du retour aux bonnes traditions exégétiques et grammaticales. Mais ces apparitions sont rares et isolées, ces efforts se perdent dans l'indifférence de la masse et dans la prépondérance des tendances vicieuses.

[1] Travaux analogues et antérieurs, plus ou moins complets : le תולדות אהרן, d'Aaron di Pesaro; le תולדות יעקב, de Jacob Sasportas; le בית אהרן, d'Aaron ben Samuel.

Pour ranimer dans la Synagogue le véritable esprit scientifique, pour imposer aux écrivains et aux penseurs israélites la culture intelligente de la parole de Dieu, il fallait un concours de circonstances favorables qui pussent agir sur un homme, et un homme qui pût agir sur ses coreligionnaires. Cette double influence se rencontra vers le milieu du XVIIIe siècle, et cet homme fut MENDELSSOHN.

A cette époque, une philosophie parfois égarée dans ses moyens, mais clairvoyante et admirable dans son but, faisait une guerre implacable à tous les préjugés, notamment au préjugé religieux, proclamait les droits éternels de l'humanité, l'égalité originelle de tous les hommes, inspirait aux gouvernements de l'Europe une large tolérance envers les dissidents et préparait ainsi l'émancipation universelle des classes déshéritées, émancipation dont la Révolution française devait donner le signal, et que le siècle suivant devait développer de plus en plus. Voilà pour l'époque. Quant à l'homme, nul n'était plus propre et à recevoir et à transmettre ce souffle généreux et vivifiant, ces doctrines libérales et fécondes; car, plus que toute autre, son intelligence élevée était faite pour les comprendre, comme l'autorité de son exemple pour les propager parmi ses frères. Aussi est-ce de Mendelssohn qu'on peut dater la véritable renaissance de l'exégèse et des sciences juives en général, y compris celle du Talmud, régénérée par l'esprit critique et scientifique. Ce qu'avaient fait Maïmonide et l'École espagnole au moyen âge, Mendelssohn et l'École allemande l'ont fait au XVIIIe siècle, et à lui aussi on a appliqué avec raison l'heureux parallèle de nos pères : ממשה עד משה לא קם כמשה[1]. C'est donc un devoir pour nous de consacrer une étude de quelque étendue à la vie, aux œuvres et à l'influence de cet homme, dont nous sommes tous, en quelque sorte, les héritiers et les continuateurs.

[1] Voy. ci-dessus, p. 244.

Moïse Mendelssohn[1] naquit à Dessau (duché d'Anhalt) en 1729. Son père Mendel, homme pieux et passablement instruit, vivait petitement de la profession de *sôphêr*[2] et de quelques leçons d'hébreu. C'est lui aussi qui fut le premier instituteur de son fils, et ce dernier acquit en peu de temps une connaissance si parfaite de la Bible et de sa langue, que dès l'âge de dix ans il put s'essayer dans la poésie hébraïque. Toutefois, sa principale étude alors fut le Talmud, qu'il cultiva avec succès sous la direction de David Frænkel, rabbin de Dessau et talmudiste profond. Comme son homonyme de Narbonne au XIV[e] siècle[3], le jeune Moïse se passionna de bonne heure pour les principes et les œuvres de Maïmonide, particulièrement pour le *Guide des égarés*, dont la lecture devait avoir l'influence la plus salutaire pour son intelligence, mais la plus pernicieuse pour sa santé; car, moins heureux que le célèbre Provençal, il lui fallut étudier seul et sans maître, avec une incroyable contention d'esprit, le livre de Maïmonide, que le hasard avait fait tomber entre ses mains. La pauvreté de son père l'obligea de chercher, fort jeune encore, à gagner sa vie par lui-même en se livrant au colportage. A l'âge de quatorze ans, il se rendit à Berlin, où son maître Frænkel venait d'être appelé aux fonctions de rabbin. Là, un Israélite bienfaisant lui donna un logement dans une mansarde et l'admit gratuitement à sa table. Tandis qu'il poursuivait ses études talmudiques sous la direction du rabbin, il s'appliquait avec ardeur, mais au prix de sacrifices et de difficultés sans nombre, à l'étude des langues et des sciences profanes, étude qu'il était forcé de faire en secret pour ne pas froisser les préjugés de l'époque. Fils de ses œuvres, et, comme disent les Allemands, *autodidacte*, il fut à la vérité initié partiellemen aux

[1] «Fils de Mendel»; en hébreu ר' משה בן מנחם, par abréviation רמבמ"ן; vulg. ר' משה מדעסויא «R. Moïse de Dessau».

[2] Voy. p. 125.

[3] Voy. p. 270.

mathématiques par Israël Zamoscz[1], au latin par le jeune étudiant en médecine Kisch, au français et à l'anglais par Salomon Gumperz[2], à la littérature allemande par l'illustre Lessing, avec qui il resta lié d'une étroite et constante amitié; mais c'est surtout à lui-même, à sa merveilleuse intelligence et à ses opiniâtres labeurs, que Mendelssohn dut son savoir, ses œuvres et sa renommée.

Après avoir longtemps lutté contre les privations et la misère, il entra en 1750, comme précepteur, dans la maison de Bermann Zilz, riche fabricant de soieries, qui plus tard le chargea de sa comptabilité et de la surveillance des travaux, et enfin assura sa fortune en l'associant à son industrie. Dès lors, au sein d'une honnête aisance, il put se livrer sans trouble et sans obstacle à ses passions favorites, la science religieuse, la philosophie, les travaux littéraires, et la participation active au bien-être de ses coreligionnaires. Lié avec plusieurs des premiers écrivains de l'Allemagne, apprécié par les penseurs les plus éminents des trois communions, sa réputation franchit bientôt les limites de la Synagogue et celles même de l'Allemagne. On sait que le célèbre Lavater, jaloux d'enlever un tel génie au judaïsme, fit des tentatives réitérées pour l'amener au giron de l'Église; tentatives infructueuses, — car Mendelssohn resta toute sa vie un sincère croyant, — mais dont l'insistance et le retentissement[3] lui causèrent, dit-on, une maladie grave qui interrompit pour longtemps ses travaux. Les vives discussions qu'il eut plus tard avec Jacobi au sujet des doctrines de Lessing, qui venait de mourir (1781), et qu'on accusait de spinozisme, achevèrent de ruiner sa frêle constitution; il mourut le

[1] Ou *Samosc* (ישראל בן משה חלוי), auteur de gloses talmudiques (נצח ישראל) et de commentaires estimés sur le *Khozari*, le *Ḥôbhôth ha-Lebhâbhôth*, etc.

[2] Disciple du précédent; habile médecin et mathématicien, et secrétaire particulier de Maupertuis, qui fut, comme on sait, président de l'Académie de Berlin.

[3] Lire, à ce sujet, les détails très complets et très intéressants donnés par M. Kayserling dans son livre: *Moses Mendelssohn* (Leipzig, 1862), p. 184 et suiv.

4 janvier 1786, trois ans avant cette Révolution qui allait émanciper ses frères, et dont le plus puissant orateur devait bientôt rendre un public hommage à sa mémoire[1].

« Parti de si bas, dit un de ses biographes[2], Mendelssohn était devenu, à force de génie, de travail et de probité, un des philosophes les plus estimés de l'époque, un des meilleurs écrivains allemands et le fondateur d'une famille encore florissante aujourd'hui... Il n'avait aucun de ces avantages extérieurs qui souvent mènent à la fortune. Il était petit, maigre, contrefait même; mais dans ce corps chétif vivait une âme aussi grande par les qualités du cœur que par celles de l'esprit... On l'a surnommé le *Socrate de l'Allemagne*, comparaison ambitieuse qu'il n'aurait pas admise lui-même, mais que justifieraient la haute raison dont il a toujours fait preuve et surtout cette satire fine et sans aigreur, cette noble ironie qui le distinguaient... »

Comme littérateur, poète et philosophe, Mendelssohn s'est acquis des titres importants à l'estime de ses contemporains et de la postérité; mais il a droit surtout à la reconnaissance de la Synagogue comme philosophe religieux et comme exégète. Il a eu sous ce double rapport une action considérable sur son siècle, et cette action, multipliée par de fervents admirateurs, n'a encore rien perdu de sa puissance. Les études philosophiques et les travaux bibliques se partagèrent presque toute sa vie et sa carrière d'écrivain. Nous ne parlerons que sommairement des premières, malgré leur mérite éminent, parce que, s'adressant plus au monde savant et penseur en général qu'à ses coreligionnaires, elles n'eurent sur ces derniers qu'une influence limitée et n'appartiennent pas d'ailleurs au cadre de notre histoire.

[1] Mirabeau : *Moses Mendelssohn*, etc.; Londres, 1787.

[2] Willm, dans le *Dict. des sc. philos.* de M. Franck. Voir aussi les Études publiées par Euchel (en hébreu), Meusel, G. B. Mendelssohn (en allemand), Cottard (en français), etc.

Ses principaux écrits philosophiques sont : les « Lettres sur les sentiments » (*über die Empfindungen*), ouvrage couronné par l'Académie de Berlin et qui a quelque rapport avec les *Dialoghi di amore* de Léon l'Hébreu; — le traité « de l'Évidence » ou de la certitude métaphysique comparée à celle des mathématiques; — « Phédon », dialogues sur l'immortalité de l'âme, imitation de Platon qui est restée elle-même immortelle, et qui est bien supérieure à l'ouvrage du philosophe grec. Le *Phédon* a eu un grand nombre d'éditions et a été traduit dans presque toutes les langues, particulièrement en hébreu par Isaïe Berr Bing de Metz[1], en français par Junker (1774), Haasmann (1830), etc.; — les « Matinées » (*Morgenstunden*) ou entretiens sur l'existence de Dieu, ouvrage abondant en pensées solides, quelquefois neuves, et où il s'attache principalement à justifier et à perfectionner le célèbre argument d'Anselme de Cantorbéry[2].

Comme ouvrages intermédiaires entre la philosophie et le judaïsme, on peut citer : 1° la « Lettre au diacre Lavater », relative au fait dont j'ai déjà parlé, et où l'on admire la manière à la fois habile et loyale dont il sut échapper au plus redoutable écueil qu'il eût rencontré dans sa carrière d'Israélite; 2° sa traduction, déjà mentionnée, du *Vindiciæ Judæorum* de Manassé ben Israël[3]; 3° enfin, sa « Jérusalem » ou du pouvoir spirituel et du judaïsme (*über religiöse Macht und Judenthum*), où il a pressenti et lumineusement développé ce que notre époque a dit de plus fort et de plus juste sur la séparation des deux pouvoirs et sur la liberté de conscience, et où se rencontrent sur la nature du judaïsme et sur ses espérances des paradoxes remarquables et quelquefois d'une grande

[1] Berlin, 1786. — Beau-père du célèbre Michel Berr de Turique (de Nancy); a traduit aussi en français le ציון de J. Hallévi, une partie du בחינת עולם de Yeda'yah, etc.

[2] Qui, de la seule possibilité logique, de la seule conception d'un être nécessaire et infini, conclut à son existence.

[3] Ci-dessus, p. 308.

hardiesse. Ainsi, il ne veut voir dans le mosaïsme qu'une *législation révélée* et non une *croyance* proprement dite; il conteste qu'une révélation soit nécessaire pour nous faire connaître l'existence et la véritable essence de Dieu; enfin, — ce qui lui attira surtout mainte inimitié dans la Synagogue, — la tolérance qu'il veut voir régner d'une religion à l'autre, il la veut aussi entre coreligionnaires, et il proscrit avec autant de logique que d'éloquence toute oppression, toute violence, toute mesure coercitive, en matière religieuse.

Après cette revue des œuvres destinées à ce qu'on nomme le grand public, et qui fondèrent la réputation de Mendelssohn comme penseur et comme écrivain, nous devons examiner avec plus de détail celles, d'un ordre en apparence plus modeste, qui avaient spécialement en vue les lecteurs israélites et qui, par le bien considérable qu'elles ont fait à la Synagogue, sont devenues pour nous la meilleure part de son héritage.

Au premier rang de ces productions religieuses du grand écrivain se place sans contredit la traduction allemande du *Pentateuque*, intitulée נתיבות השלום et publiée pour la première fois à Berlin de 1779 à 1783. Cette traduction, imprimée avec le texte en regard et qui a eu de nombreuses éditions, est accompagnée d'un double commentaire en hébreu et précédée d'une préface dans la même langue. Disons quelques mots de chacune des parties de cet important travail.

La traduction, quoique imprimée en caractères hébreux comme ce *jüdisch* barbare dont j'ai déjà parlé (p. 320), et cela pour être plus accessible à la masse peu lettrée des Juifs de l'époque, est écrite dans un allemand pur et correct, bien qu'un peu vieilli aujourd'hui; elle vise peu à l'éléganee, si ce n'est dans les passages poétiques, et elle s'attache surtout à être claire et fidèle, ce qui lui donne parfois une prolixité de mauvais goût[1]. L'esprit qui y

[1] Le même défaut existe, et plus accentué encore, dans les versions bibliques don-

règne est celui de l'exégèse grammaticale, accommodée autant que possible à celle du Talmud, surtout dans les matières législatives; tentative louable et méritoire, mais accomplie plus d'une fois *invitâ Minervâ*. Dans la règle, Mendelssohn se conforme au système des accents toniques, et lorsqu'il lui arrive de s'en écarter, il me paraît le plus souvent ne le faire que par inadvertance[1].

La préface de l'ouvrage (אור לנתיבה), véritable chef-d'œuvre pour l'époque, n'est autre chose qu'une introduction au Pentateuque, introduction historique, critique, grammaticale, et consacrée surtout à l'histoire des traductions israélites de la Tôrah. Conçue dans un esprit de sage critique, de modération et d'impartialité; écrite dans cet hébreu facile, élégant et clair qu'on admire sous la plume d'Azaryah de' Rossi, elle offre aujourd'hui encore une lecture aussi utile qu'attachante.

J'ai parlé d'un double commentaire. Le premier et le plus court, intitulé תקון סופרים, se rapporte uniquement à la critique du *texte*, considéré au point de vue massorétique et fixé d'après les principes des écrivains les plus compétents : Méir Abou 'l-ʿAfia (רמ"ה), Lonzano, Norzi, etc. Les auteurs de ce très estimable commentaire sont : pour les deux premiers volumes, *Salomon Dubno*[2] (précepteur des enfants de Mendelssohn, et aux conseils duquel nous devons la publication de cette version, que l'auteur n'avait destinée qu'à sa famille); pour les trois autres volumes, *Chalôm* ou *Salomon Meseritz*, qui continua ce travail dans le même esprit que son devancier. — Le second commentaire, connu sous le nom de *Biour*[3],

nées par Luzzatto; les phrases y sont encombrées de *parenthèses* explicatives, qui tiennent du commentaire, et qui auraient dû plutôt être rejetées en note.

[1] Pareille chose est arrivée à d'autres interprètes éminents, tels que Rachi et Ibn-Ezra, qui professent un grand respect pour l'accentuation traditionnelle de la Bible, et qui, probablement à leur propre insu, s'en écartent assez fréquemment.

[2] Abréviativement רש"ד; né à Dubno (Pologne russe) en 1738, mort à Amsterdam en 1813.

[3] בִּאוּר (*alias* בֵּאוּר), nom dérivé du verbe biblique בֵּאֵר ou בֵּאַר «expliquer».

est essentiellement explicatif, et, par l'extrême disproportion de ses parties, se ressent du peu d'unité qui a présidé à sa rédaction. En effet, la Genèse est presque en entier de la main de Dubno, l'Exode est de Mendelssohn lui-même [1], le Lévitique de Wessely, les Nombres et le Deutéronome de Mendelssohn encore, avec la collaboration d'*Aaron Jaroslaw* et de *Herz Homberg*, précepteur chez Mendelssohn et auteur de plusieurs ouvrages d'exégèse et d'éducation religieuse. Ces deux dernières parties sont assez maigres, comparées aux trois précédentes et surtout à la troisième, travail consciencieux et profond, monument de sagacité exégétique et d'érudition talmudique. Néanmoins, un même esprit règne dans tout le Biour, esprit conforme à celui qui avait dirigé le traducteur. Partout même respect pour le sens naturel, même désir de le concilier avec les exigences de la tradition, désir que Wessely seul a maintes fois poussé trop loin au bénéfice de cette dernière; partout enfin sont mises à profit les vues des immortels *pachtanîm* [2] de la Synagogue, Rachi, Rachbam, Naḥmanide, Ibn-Ezra, ce dernier toutefois moins souvent que les autres.

Je reviendrai bientôt sur Wessely, le plus éminent des collaborateurs de Mendelssohn. Pour en finir avec la version du Pentateuque, je dirai que cet ouvrage a pleinement atteint le noble but pour lequel il avait été publié, celui non pas précisément d'ajouter une traduction à tant d'autres, mais de relever chez nos coreligionnaires l'étude de la langue hébraïque, les sentiments d'une piété éclairée, le goût de la saine exégèse, l'amour et la connaissance de l'idiome national. Cette version fut avant tout une œuvre civilisatrice, et il n'est pas jusqu'aux caractères employés à son

[1] Qui a également expliqué, mais d'une manière souvent inexacte, les *la'az* ou glossèmes français (voy. ci-dessus, p. 252, note) insérés par Rachi dans son commentaire.

[2] פשטנים, commentateurs qui s'attachent exclusivement, ou de préférence, au *pechât*, à l'exégèse littérale et grammaticale.

impression qui n'aient concouru à ce résultat; écrite en caractères allemands ou, comme on les appelait, *profanes*, elle n'eût même pas été lue et elle serait restée sans aucune influence.

Il n'en est pas de même de la traduction des *Psaumes*, qui parut peu après en caractères allemands et qui, bien qu'écrite dans un sentiment purement israélite, paraît s'adresser aux lecteurs de tous les cultes. Fruit d'un travail de dix années, élaboré avec la passion d'un poète plutôt qu'avec le scrupule sévère d'un exégète, le Psautier de Mendelssohn est surtout une œuvre littéraire; l'auteur, qui l'a rédigé en vers métriques, se pique plutôt d'élégance et d'harmonie que de fidélité, et cette dernière qualité est souvent sacrifiée aux deux autres. Cet ouvrage a eu un grand nombre d'éditions et a été également réimprimé en caractères hébreux, avec un commentaire et une triple introduction (1791), par Joël ben Juda *Lœwe*[1]. Les introductions sont savantes et d'une bonne critique; le commentaire, calqué sur la traduction, cherche à deviner la pensée de Mendelssohn, mais plus d'une fois il s'y trompe. Il est du reste bien écrit et sagement conçu; il a surtout le mérite de faire une large part à l'esthétique et d'exprimer pour la première fois en hébreu, avec assez de bonheur, les idées d'une science toute moderne.

On doit également à Mendelssohn une traduction métrique du Cantique de Salomon, un commentaire sur l'Ecclésiaste et un commentaire sur la *Logique* (מלות ההגיון) de Maïmonide. La traduction du Cantique est d'une grâce incomparable; elle a les qualités et les défauts de la traduction du Psautier. Elle a été aussi reproduite en caractères hébreux et commentée par Aaron Halle et Joël Brill. Le commentaire de l'Ecclésiaste, un des meilleurs qui existent, et qui abonde en vues nouvelles, a été l'objet d'un travail inverse

[1] Dit par abréviation ר׳ יואל ברי״ל (*Brill*), professeur à la *Wilhelmschule* de Breslau, mort en 1802. — S. Cahen, dans les notes de sa traduction de la Bible, écrit partout *Brüll*, comme si c'était un nom allemand.

à celui qu'avait provoqué le Psautier : *David Friedlænder,* un des Israélites les plus distingués de l'Allemagne moderne, et dont nous reparlerons, traduisit fort élégamment l'Ecclésiaste d'après le commentaire de Mendelssohn, comme on avait commenté les Psaumes d'après sa traduction. Enfin, le commentaire sur la *Logique* de Maïmonide révèle un homme familiarisé depuis longtemps et avec son auteur et avec son sujet. Ce commentaire, auquel on ne peut guère reprocher qu'un peu de prolixité, a été allongé encore et quelquefois rectifié par Isaac Satanow, ainsi que par Moïse Samuel Neumann, qui l'a accompagné d'une bonne traduction allemande.

Ces différents collaborateurs de Mendelssohn et quelques autres encore, que nous aurons occasion de nommer, forment ce qu'on est convenu d'appeler l'école de Mendelssohn. Cette dénomination n'implique pas, bien entendu, qu'il ait jamais eu des disciples ni fait des cours publics. Si nombre d'écrivains de l'Allemagne du Nord se sont plu à se qualifier eux-mêmes disciples de Mendelssohn (תלמידי רמבמ"ן), c'est un reconnaissant et légitime hommage qu'ils rendaient ainsi à l'homme dont les idées et les principes étaient devenus les leurs, au pionnier de la civilisation juive moderne dont ils avaient suivi la trace, développé l'œuvre, continué et parfois élargi le sillon. Tous les samedis matin, une société plus ou moins nombreuse se réunissait chez Mendelssohn, et des entretiens instructifs s'établissaient là sur les sujets les plus divers, notamment sur ceux qui intéressent la science israélite. Les premiers *Biouristes*[1] étaient les habitués les plus assidus de ces savantes réunions, et c'est là, autant que dans la lecture des écrits philosophiques, religieux et littéraires du maître, qu'ils s'inspirèrent

[1] Nous appelons ainsi, à l'instar des Allemands (*die Biuristen*), les premiers écrivains qui commentèrent la Bible en hébreu depuis Mendelssohn et dans le même système que le *Biour* du Pentateuque (ci-dessus, p. 330, note 3). Nous y reviendrons ci-après.

des idées, se pénétrèrent de l'influence bienfaisante, qu'à leur tour ils devaient propager dans le judaïsme moderne.

Ce n'est pas toutefois parmi ces adeptes subalternes du mouvement nouveau qu'il convient de ranger *Wessely*. Wessely, je l'ai dit, fut un des plus éminents collaborateurs de Mendelssohn, mais il fut le collaborateur de ses idées plus encore que de sa version. Il partage avec lui, quoique dans une mesure inférieure, l'honneur de la réforme intellectuelle et de l'émancipation morale de ses coreligionnaires. Il ne relève que de lui-même, et Mendelssohn salua en lui, non un disciple, mais un ami, un égal et même, à certains égards, un maître. Né en 1725 à Hambourg[1], établi plus tard à Amsterdam, Nephtali Hartwig Wessely (ר' הירץ ווייזל, abréviativement רנה"ו) s'y était déjà fait connaître par des productions importantes en herméneutique et en linguistique, et s'était identifié avec l'esprit et les tendances des Juifs portugais, lorsqu'il fut appelé à Berlin pour diriger une entreprise commerciale. Mais Wessely était plutôt né pour les spéculations de la science que pour celles du négoce, et il s'entendait mieux à aligner des vers que des chiffres. Trompé dans ses espérances et réduit à la pauvreté, il se réfugia dans les bras de la muse hébraïque, dont il fut l'un des plus heureux favoris dans la seconde moitié de ce siècle, comme l'avait été dans la première *Moïse Ḥayyîm Luzzatto*[2]. Mais ses goûts se portaient de préférence vers la Bible, le Talmud et la langue hébraïque. L'étendue et la profondeur de ses connaissances talmudiques sont attestées par la plupart de ses écrits; le mérite de ses recherches scripturaires se révèle dans les

[1] C'est par erreur que plusieurs le font naître à Copenhague, d'autres à Glückstadt (dans le Holstein). Voir Graetz, *Gesch. der Jud.*, XI, p. 91.

[2] Né à Padoue en 1707, mort en Palestine en 1747; auteur des drames allégoriques מגדל עז et לישרים תהלה, de l'excellente rhétorique לשון למודים et d'une foule d'autres productions poétiques, philosophiques, cabalistiques, etc.

lectures publiques qu'il faisait sur la sainte Écriture, dans son Traité de morale et de psychologie ס' המדות, dans le יין לבנון, commentaire sur le traité *Abhôth*, et dans le commentaire sur le Lévitique dont j'ai déjà parlé[1]; enfin, ses travaux sur la langue, qui dénotent moins l'habile grammairien[2] que le subtil analyste, ont concouru à élucider une science importante, mais aujourd'hui encore dans l'enfance : la synonymie hébraïque. Ses vues à cet égard sont consignées dans le גן נעול, dans le לבנון, vaste recueil resté inachevé, enfin dans le רוח חן, commentaire ingénieux mais fort prolixe ajouté à sa traduction hébraïque de la *Sagesse* de Salomon[3]. La synonymie hébraïque, pour le dire en passant, avait déjà été traitée avec quelque succès par *Abraham Bedersi* (père du célèbre Yedaʿyah, ci-dessus, p. 284) dans son חוֹתַם תָּכְנִית; elle l'a été encore, depuis Wessely, par *Salomon Pappenheim* (Breslau, 1740-1815) dans son יריעות שלמה en quatre parties, dont la dernière inédite; et l'illustre S. D. Luzzatto y consacra dès sa jeunesse un travail considérable, dont il n'a publié que des fragments dans son בית האוצר et dans le recueil בכורי העתים (1828).

Wessely a composé en hébreu bon nombre de poésies fugitives, généralement métriques et rimées, et révélant une facilité, une élégance et une érudition remarquables, mais peu d'imagination. Son principal poème, où brillent les mêmes qualités à côté du même défaut, est l'épopée intitulée שירי תפארת (la *Mosaïde*), en

[1] Il faut ajouter à ce commentaire celui de la Genèse, publié pour la première fois à Lyck (1868 et 1871), mais qui ne s'étend jusqu'à présent qu'aux quatre premières sections.

[2] Voir dans ma version du Pentateuque (t. III, p. 321, note 6) un passage où j'ai eu occasion de relever une forte bévue grammaticale de son commentaire sur le Lévitique. Signalons, à ce propos, la faute d'un autre écrivain de la même école, Joël Brill, qui, dans son commentaire sur les Psaumes (*ad* Ps. CII, 5, cf. ci-dessus, p. 332), prend le masculin הוכה pour un féminin.

[3] חכמת שלמה. On sait que ce livre est apocryphe et que le texte primitif s'est perdu. C'est donc une *restitution* que Wessely a essayé de faire, tentative renouvelée depuis pour les autres apocryphes, et même pour le Nouveau Testament.

vingt et un chants, dont les derniers posthumes. Cet ouvrage fit une grande sensation, et des traductions partielles en furent données, en français par Michel Berr[1], en allemand par le prédicateur protestant Hufnagel et par Emmanuel Wessely, fils de l'auteur; mais son succès est dû, selon moi, à la même cause qui fit le succès de la Henriade: c'est qu'il est le premier et jusqu'à présent le seul poème épique national dont nous puissions nous vanter. Son mérite intrinsèque est faible; la diction est pure et correcte, quelquefois élégante et noble (surtout dans les *préambules*), mais généralement lâche et traînante. Ce n'est autre chose que la première moitié de l'Exode amplifiée en vers, et où l'imagination, comme je l'ai dit, fait presque totalement défaut. Mais l'auteur a ajouté, à la suite de chaque série de chants, des annotations exégétiques et historiques d'un grand intérêt et qui constituent, à mon sens, le principal mérite de son livre.

Il manquerait un trait essentiel et des plus honorables à la biographie de Wessely, si j'omettais la part importante qu'il prit à la création des nouvelles écoles juives d'Allemagne. Le célèbre «Édit de tolérance» rendu par l'empereur Joseph II, en 1782, provoqua de vives discussions sur la meilleure organisation à donner aux écoles juives de l'empire d'Autriche. Cette question fournit à Wessely l'occasion de manifester ses vues, également religieuses et libérales, sur l'éducation israélite. Sollicité de donner son avis, il publia une brochure hébraïque (דברי שלום ואמת) où il posait comme base de la réforme pédagogique l'étude grammaticale de la sainte Écriture, réservait celle du Talmud à la seconde période de l'éducation, et insistait sur la nécessité d'une instruction élémentaire méthodique, semblable à celle qui était adoptée dans les autres communions. La brochure eut un grand retentissement. Ces idées si sagement progressives, mais si nouvelles alors, soule-

[1] Dit *de Turique*, écrivain fécond et un peu diffus, qui siégea en qualité de «scribe-rédacteur» dans le Grand Sanhédrin de 1807. Voy. ci-dessus, p. 328, note 1.

vèrent une véritable tempête. Nombre de rabbins ultra-orthodoxes du Nord, surtout de la Pologne, attaquèrent Wessely et ses principes avec une grande violence; mais ceux d'Italie se déclarèrent en sa faveur, et lui-même soutint et développa ses assertions dans une nouvelle série de brochures, aussi solides par le fond qu'intéressantes par la forme. Les écoles primaires reçurent une direction de plus en plus conforme aux principes que Wessely avait défendus avec autant de raison que d'éloquence; la piété notoire de l'auteur, attestée par sa vie entière comme par ses nombreux écrits, plaida cette grande cause mieux encore que ne l'avaient fait ses brochures, et acheva de vaincre les préjugés hostiles. C'est ainsi que Wessely continua dignement, par sa courageuse intervention, l'œuvre morale et civilisatrice inaugurée par Mendelssohn; et lorsqu'il mourut à Hambourg en 1805, l'illustre octogénaire avait eu la joie d'assister au triomphe de ses plus chères convictions.

Plus jeune que Wessely, et plus ouvert encore à l'influence des idées libérales de l'époque, *David Friedlænder* est peut-être, de tous les disciples de Mendelssohn, celui qui se pénétra le plus énergiquement de son influence et qui la propagea avec le plus d'éclat. Né à Kœnigsberg en 1750, il put jouir, quinze années encore, de l'intimité de Mendelssohn, entra profondément dans ses vues civilisatrices et les développa, après la mort du maître, avec une ardeur peut-être excessive, qui, en frayant la voie à de nouveaux progrès, devait à son tour être débordée par le *réformisme* moderne. Il prit une part active et persévérante à toutes les œuvres, à tous les efforts tendant à relever le judaïsme; et durant toute sa longue carrière, tandis qu'il travaillait, d'une part, dans le cercle de la Synagogue, à l'émancipation intellectuelle de ses frères[1], il contribuait, de l'autre, par ses démarches et ses écrits, à leur émancipation politique et sociale. Il mourut à Berlin

[1] Publication ou traduction d'ouvrages élémentaires, du Rituel, de l'Ecclésiaste, etc.

en 1834, entouré d'une vénération universelle, et après avoir exercé dans cette ville les fonctions de conseiller municipal et celles de président de la communauté juive.

Isaac Euchel, son compatriote, auxiliaire moins brillant, mais non moins utile, des travaux de la nouvelle école, né en 1756, mort dans la force de l'âge en 1804, possédait des connaissances hébraïques et universitaires remarquables pour l'époque. Il a doté la littérature juive et allemande d'intéressants ouvrages, entre autres d'une traduction et d'un commentaire estimables des Proverbes de Salomon. En écrivant la biographie hébraïque de Mendelssohn (Berlin, 1789), il a élevé à son immortel ami et à lui-même un glorieux et durable monument. On lui a reproché, ainsi qu'à d'autres disciples de Mendelssohn et à Mendelssohn lui-même, une certaine indifférence à l'endroit des pratiques religieuses du judaïsme. Nous ignorons jusqu'à quel point est fondée cette imputation, émanée ou d'amis suspects par leur propre indifférence ou d'ennemis suspects par leur orthodoxie exagérée.

L'époque de Mendelssohn fut également fertile en hébraïsants, dont plusieurs se firent un nom, et qui adoptèrent pour la plupart, comme il l'avait fait lui-même, ou la méthode ou du moins les principes de S. Hanau[1]. Indépendamment de Dubno, de Pappenheim et de Neumann, déjà nommés, il convient de citer particulièrement : Isaac ha-Lévi, dit *Satanow* (de Satanow ou Stanow, en Pologne), auteur d'une grammaire hébraïque שפתי רננות, d'un dictionnaire hébreu-allemand שפת אמת, d'un dictionnaire (ou plutôt d'une nomenclature) des homonymes et des synonymes hébreux, שפה אחת ודברים אחדים; du שיח יצחק et du ויעתר יצחק, essais de réforme grammaticale du Rituel israélite[2], ainsi que d'un com-

publication du *Phédon* et autres ouvrages de Mendelssohn, des *Lettres* de Wessely; *Discours édifiants aux Israélites* (Berlin, 1815-1817, 2 cahiers), etc.

[1] Ci-dessus, p. 321.

[2] Ci-dessus, p. 322.

mentaire sur la IIe et la IIIe partie du *Guide des égarés* de Maïmonide, etc.; — Ḥayyîm *Köslin*, auteur du מסלול, grammaire estimée; — Moïse Cohen *Hechim*, qui réimprima à Fürth (1793) le מכלול de Qimḥi, enrichi de notes explicatives, et auteur lui-même de la grammaire שפה ברורה (*ib.*, 1790); — Juda Lœw *Benzew* (exactement *Ben-Zeëb* = Wolfsohn), qui publia à Breslau (1796) son תלמוד לָשון עברי, grammaire plus complète et plus approfondie, selon Luzzatto, qu'aucune autre des Israélites modernes, et la première qui contienne un traité de syntaxe étendu et bien ordonné. Elle fut cinq fois réimprimée à Vienne. Benzew est aussi auteur d'un bon dictionnaire hébreu-allemand, אוֹצַר הַשָּׁרָשִׁים[1]; d'un médiocre commentaire du *S. Émounôth we-dëôth* de Saadyah, œuvre de sa jeunesse; d'une Introduction à la Bible, מבוא אל מקראי קדש; d'une édition de Ben-Sira (l'*Ecclésiastique*), avec double traduction et commentaire; d'un Rituel réformé d'après la grammaire (תפלה זכה), etc. — En 1809, *Chalôm ha-Kohên*, écrivain fertile, poète, traducteur de la Bible, publia à Dessau, en allemand, le תורת לָשון עברית; excellente grammaire, plusieurs fois réimprimée, et qui parut en dernier lieu à Prague (1843), entièrement refondue et fort améliorée par le savant *Wolf Mayer*. — Enfin, un homme considérable entre tous comme talmudiste et comme écrivain, mais surtout comme hébraïsant, est le célèbre *Wolf Heidenheim*, né en 1757, mort en 1832 à Rœdelheim, où il avait fondé une imprimerie dont les types hébreux passent avec raison pour les plus beaux de notre époque. Heidenheim publia, en 1791, le ס' מאזנים d'Ibn-Ezra avec ses propres annotations, plus tard enrichit le Pentateuque de notes philologiques intitulées הבנת המקרא[2], indépen-

[1] En trois parties, dont la dernière forme un vocabulaire allemand-hébreu, attribué à tort par Fürst à Herz Homberg; œuvre fort imparfaite, à peine améliorée par Letteris et Stern.

[2] Destinées principalement à justifier les gloses de Rachi au point de vue grammatical; ce à quoi il ne réussit souvent qu'à force de subtilité. Voy. les notes de notre version du Pentateuque, *passim*.

damment de diverses autres éditions du Pentateuque et d'un commentaire de cet ouvrage[1]; commenta en hébreu et traduisit en allemand le *Maḥazor* (rituel des fêtes juives) du rite allemand, — traduction fort supérieure à l'original, — et dota la grammaire hébraïque de deux traités sur l'accentuation de la Bible[2].

Après cette rapide énumération des grammairiens plus ou moins contemporains de Mendelssohn, revenons à l'exposé des productions de son école, considérée dans ses premiers représentants.

Une des œuvres les plus importantes de cette école est le célèbre recueil connu sous le nom de *ha-Measséph*, « le Collecteur », créé à Kœnigsberg en 1783 par Isaac Euchel, Mendel Bresselau et Samuel Friedlænder, continué à Breslau par Joël Lœwe et Aaron Wolfsohn[3], et qui compta aussi parmi ses collaborateurs Herz Homberg et Isaac Satanow. Ce recueil, qui fonda parmi nous le journalisme scientifique et littéraire, eut sept années d'existence et rendit des services considérables au judaïsme dans ses diverses branches. Composé de notices historiques et biographiques, de poésies fugitives, de dissertations sur les sujets les plus variés, notamment sur la philologie et l'exégèse, le *Measséph* avait pour but de provoquer, par le précepte et par l'exemple, la culture de la langue hébraïque, l'épuration de l'hébreu moderne, l'exégèse rationnelle, le goût des connaissances utiles, et de faire la guerre

[1] תורת אלהים מפורש. Il n'en a paru, à notre connaissance, que le commentaire sur la Genèse (Offenbach, 1798).

[2] משפטי הַטְּעָמִים, sur l'accentuation des livres *prosaïques* (en partie d'après le טעמי מקרא de Juda Ibn-Bil'âm); משפטי טעמי אמ"ת, sur l'accentuation des livres *métriques* (resté inédit). Ce dernier sujet, réduit à un simple *compendium* dans la préface de son Psautier, a été traité à fond par S. Baer et Luzzatto dans le תורת אמ"ת (Rœdelheim, 1852).

[3] Dit aussi A. *Halle*, prof. à la *Wilhelmschule* de Breslau et auteur de ר' יוזפכה ou *Leichtsinn und Frœmmelei*, amusante et spirituelle imitation de *Tartuffe*, qu'on a quelquefois attribuée à tort à Benzew.

aux abus de la superstition et du fanatisme. Cette revue, un des plus puissants instruments de la révolution intellectuelle suscitée par Mendelssohn, eut un succès prodigieux, et c'est d'elle que datent ces nombreux ouvrages périodiques rédigés en hébreu, qui se sont succédé jusqu'à nos jours dans les pays du Nord, et dont les plus intéressants sont, par ordre de dates : les *Bikkourê ha-'Ittîm*, le *Kérem Ḥémed*, le *Ṣiyyôn*, les *Kôkhbê Yiṣḥâq*, le *Karmel*, le *Chaḥar*, etc., sans parler des périodiques juifs publiés en langue vulgaire, ni des journaux hébreux[1] consacrés principalement ou exclusivement aux nouvelles du jour.

La plupart des écrivains que j'ai nommés à propos de Mendelssohn, et auxquels il faut joindre *David Ottensosser, Arnswald, Johlsohn* et quelques autres, concoururent, avec lui ou après sa mort, à traduire en allemand et à commenter en hébreu la Bible entière. Ils ont ainsi élevé les premiers, à l'honneur des deux langues et pour le plus grand bien de la Synagogue, un monument aussi considérable que précieux, quoique bien imparfait encore. Ce commentaire s'appelle généralement באור, d'où le nom de *Biouristes* donné quelquefois à ces écrivains[2]. La première traduction complète de la Bible juive (*vulgo* Ancien Testament) en bon allemand et en caractères hébreux, parut à Vienne de 1792 à 1809. Cette édition, réimprimée depuis à Offenbach, Fürth, Carlsruhe, etc., se compose des travaux exégétiques qui avaient paru antérieurement par portions détachées, complétées par les traductions et les commentaires de Meier Obornik, de Samuel Detmold, etc. — Depuis 1810, d'autres éditions complètes et plus savantes de la Bible parurent à Vienne et à Prague, avec traduction allemande

[1] Ou plutôt soi-disant tels, car cet hébreu-là, le plus souvent, n'a rien de commun avec celui de la Bible. Solécismes et barbarismes s'y étalent à plaisir. Jost en a publié un jour une liste assez longue; il eût pu aisément la grossir, ne fût-ce qu'avec ses propres fautes.

[2] Voy. ci-dessus, p. 333 et note.

et commentaires hébreux. Des collaborateurs éminents assurèrent à ces bibles un succès mérité et qui se soutient encore. Tels sont, pour les éditions de Vienne : Herz Homberg, Juda Jeittelès, M.-I. Stern, S.-D. Luzzatto, Joseph et Simon Szauto et Meier Letteris; pour celles de Prague : Moïse-Israël Landau, Wolf Mayer. Salomon Sachs et quelques autres moins connus.

Tandis que la littérature des Biouristes s'implantait ainsi dans l'Allemagne et faisait dans le premier quart du siècle actuel des progrès de plus en plus heureux, on songeait à peine, dans le reste de l'Europe israélite, à suivre leurs traces en traduisant et interprétant la Bible conformément aux exigences de la saine critique. L'honneur du premier essai en ce genre appartient à Isaac-Samuel *Reggio*[1], une des sommités du judaïsme moderne, esprit vigoureux et hardi, quoique sincèrement orthodoxe, et qui s'est fait connaître par d'importants travaux dans la critique religieuse. Il publia à Vienne, en 1821, une version italienne du Pentateuque accompagnée d'un commentaire hébreu, conçus l'un et l'autre dans le goût et selon les principes de l'école de Mendelssohn. Depuis, notre siècle a vu éclore en Italie, en Hollande, en Angleterre, en France et surtout en Allemagne, une quantité innombrable de versions de la Bible[2] et d'autres travaux de toute

[1] Dit יש"ר; rabbin à Goritz, 1784-1855.

[2] Nous ne pouvons, à cet égard, passer sous silence la traduction de la Bible par feu Samuel Cahen (18 vol., Paris, 1831-1851), œuvre plus remarquable par son étendue que par ses qualités, et qui témoigne plus de l'infatigable activité de l'auteur que de son érudition. Texte hébreu peu correct; traduction en apparence fidèle, en réalité fort inexacte et maintes fois contredite par les notes; ces dernières empruntées en majeure partie à la critique allemande, souvent mal comprise par l'auteur, tels sont les principaux défauts de cet ouvrage, qui eut toutefois le mérite d'imprimer une certaine impulsion aux études bibliques et d'inaugurer en France l'application de l'exégèse rationnelle. Deux choses ont surtout contribué au succès de la Bible Cahen : l'apparition d'une traduction juive, censée littérale, avec texte en regard; et les nombreux suppléments qu'y ajoutèrent des savants de premier ordre, notamment Munk et O. Terquem (*Tsarphati*).

nature relatifs à l'exégèse, à la grammaire, à la lexicographie, à l'histoire et aux antiquités bibliques[1], travaux d'un mérite inégal, supérieurs en général à ceux des Biouristes pour l'esprit de critique, mais qui ont souvent aussi le défaut de leur qualité. Les Biouristes ont régénéré chez nous l'exégèse, mais ils ne sont pas allés jusqu'au bout de leur tâche. Ils voulaient sincèrement le «pechât», mais ils l'ont maintes fois faussé, soit volontairement par un respect excessif de la tradition, soit involontairement parce qu'ils étaient plus ou moins étrangers pour la plupart aux langues classiques et sémitiques, dont la connaissance est si précieuse pour l'intelligence du texte hébreu et aussi, jusqu'à un certain point, de sa grammaire. Presque tous, d'ailleurs, ont ignoré ou dédaigné les travaux des exégètes chrétiens, dont il ne faut pas s'exagérer l'importance, mais dont on ne saurait non plus sans injustice méconnaître l'utilité. Ces lacunes ont été comblées en partie et tendent à l'être davantage de jour en jour, par les brillants travaux de l'école moderne, dont les puissants initiateurs, les Rapoport, les Zunz, les Dukes, les Munk, les Luzzatto, Geiger, Fürst, Steinschneider, Sachs, bien qu'ils n'aient pas cultivé spécialement le champ de l'exégèse ni de la langue biblique, ont renouvelé pour ainsi dire la face de la science israélite. Je n'entreprendrai pas de raconter la vie, d'apprécier les œuvres de tant

[1] Il serait injuste de ne pas mentionner ici un homme que sa modestie seule déroba, pour ainsi dire, à la célébrité, et qui fut peut-être le premier des hébraïsants de son temps, sans en excepter Heidenheim, qui fut d'ailleurs son ami : Moïse Israël *Biding* (Büdingen), de Metz (1773-1855), patient et habile commentateur de plusieurs de nos rituels, notamment du «Mahazor Achkenaz», dont il donna une des meilleures éditions; directeur de la belle réimpression du מנורת המאור (Metz, 1829; cf. ci-dessus, p. 282), et auteur du אם למקרא, excellent traité de la ponctuation et de l'accentuation hébraïques. — Toutefois, il n'a pas écrit de grammaire hébraïque proprement dite. Mais on peut citer, comme émanées de plumes juives en France, les grammaires de Sarchi (1828), de Klein (1846), de Salomon Ulmann (inédite), et l'utile et populaire Abrégé de feu L. M. Lambert, notre vénérable maître (né en 1781, mort en 1863).

d'illustrations contemporaines, les unes encore vivantes[1], les autres plus ou moins étrangères par la nature de leurs travaux à nos études spéciales. Ce cours est une simple histoire de l'exégèse, et l'histoire ne raconte que le passé. Mais parmi ces gloires de la Synagogue, il en est deux, hélas! nos contemporains d'hier, et à qui la mort nous donne le triste avantage de pouvoir consacrer un souvenir. J'ai nommé *Luzzatto* et *Munk,* deux noms grands entre tous et qui termineront dignement cette galerie des célébrités juives. Nonobstant l'ordre chronologique, c'est par le second que je commencerai, parce que je ne puis, quels que soient ses mérites et nos sympathies, lui réserver qu'une place restreinte. De longs détails seraient superflus, car toute la France israélite et tout le monde savant ont connu Munk; ils seraient en outre déplacés, car son action, son influence et ses travaux n'appartiennent qu'indirectement à notre domaine.

Il me suffira donc de rappeler que *Salomon Munk,* né à Glogau (Prusse) en 1803, naturalisé Français en 1828, mort à Paris le 5 février 1867, fut à la fois l'homme de bien et le savant par excellence, qui se dévoua toute sa vie aux progrès de la science, particulièrement de la science juive, et au bonheur de ses frères, particulièrement de ses frères en Israël. Quant à ses œuvres,

[1] Écrit en 1867. L'un de ces maîtres, mort depuis, mérite ici une mention spéciale : je veux parler d'Abraham Geiger (1810-1874), disciple de Heidenheim, qu'il égala comme hébraïsant et comme exégète, et qu'il surpassa de beaucoup comme critique. Écrivain élégant et fécond, prédicateur éloquent, poète à ses heures, Geiger a rendu d'immenses services à la science juive dans toutes ses branches, notamment à la critique historique et grammaticale de la Bible. Ses ouvrages les plus intéressants pour nous sont, indépendamment des revues scientifiques qu'il a créées, son Manuel de la Michnah (*Lehr- und Lesebuch...*), des Notices sur les exégètes du nord de la France (*Parschandatha*), sur plusieurs de nos célébrités du moyen âge, et surtout son important ouvrage *Urschrift und Uebersetzungen der Bibel...* (Breslau, 1857), où il a vengé les Pharisiens des attaques de l'Évangile et émis sur nombre de faits et de textes bibliques des vues nouvelles et ingénieuses, bien qu'appuyées sur de pures hypothèses et parfois hardies jusqu'à la témérité.

toutes écrites dans sa langue d'adoption, qu'il était parvenu à s'assimiler avec un talent rare, qui ne les a lues et admirées? Il n'en est pas une qui ne porte le cachet d'une érudition profonde et presque universelle, d'un jugement droit et sûr, d'une diction sobre et claire, élégante au besoin et jamais pédantesque; pas une qui ne se recommande par la finesse des aperçus, par l'extrême exactitude des renseignements, souvent par la nouveauté des idées ou des faits mis en lumière et dont plusieurs sont de véritables découvertes. Nommons seulement ses principaux écrits : — la *Palestine,* son chef-d'œuvre, monument de science, de précision et de sagacité (bien qu'une orthodoxie sévère ne puisse en approuver toutes les vues), et dont il préparait une nouvelle édition lorsque la mort est venue le surprendre; — ses savants articles sur les philosophes juifs et arabes du moyen âge[1], spécialement les monographies consacrées à Saadyah et à Ibn-Ghebirol, travaux qui ont révélé en quelque sorte l'antique Orient à l'Occident moderne; — sa belle version du *Guide des égarés,* que nul autre en France n'eût pu faire, et qui suffirait seule, comme on l'a dit sur sa tombe[2], pour faire passer son nom à la postérité avec celui de Maïmonide; — enfin les ouvrages par lesquels il se rattache de plus près à nos études : 1° le commentaire arabe de R. Tan'ḥoum de Jérusalem sur Habacuc, publié pour la première fois avec une traduction française et de nombreuses annotations; 2° les dissertations sur la version arabe d'Isaïe par Saadyah et sur quelques versions persanes du Pentateuque, etc., dissertations pleines de renseignements neufs et instructifs; 3° la «Notice sur Ibn-Djanâḥ et plusieurs grammairiens hébreux du xe et du

[1] *Dict. des sciences philosophiques*, passim; *Archives isr.*, 1848. Réunis depuis en volume sous le titre: *Mélanges de philosophie juive et arabe* (Paris, 1859), recueil consacré aussi, en partie, au *Fons vitæ* d'Ibn-Ghebirol ou Avicebron (ci-dessus, p. 228 et note 1).

[2] M. Adolphe Franck, son collègue à l'Institut.

XIe siècle », ouvrage couronné par l'Institut et qui témoigne à la fois de l'érudition de l'auteur, de sa merveilleuse pénétration et de son habileté comme hébraïsant et orientaliste. Je ne parle que pour mémoire des aperçus exégétiques répandus dans les notes de la *Palestine* et de la version du *Guide,* comme aussi des instructives et trop courtes leçons qu'il donna, sur la fin de sa vie, au Collège de France. Ce qu'il y a surtout d'admirable dans les dernières productions de Munk, enseignements oraux et travaux écrits, c'est que cette haute intelligence ait pu vaincre l'effrayant obstacle que lui opposait la cécité. Seize ans durant, cette glorieuse victime de la science continua à cultiver la science, mieux encore, à lui arracher quelques-uns de ses secrets, et, nouvel Augustin Thierry, il mérita l'épithète d'*aveugle clairvoyant*[1].

Il nous reste à parler, non certes avec plus de sympathie et de vénération, mais avec un peu plus d'étendue, du coryphée de l'exégèse moderne, de l'homme qui a peut-être fourni le plus de matériaux, rendu le plus de services, donné l'impulsion la plus vive et la plus féconde aux études bibliques, et qui, dans sa verte vieillesse, était resté encore le premier de nos hébraïsants et de nos stylistes : ראש חכמי הלשון, comme se plaisait à l'appeler l'unanimité de ses contemporains. *Samuel David Luzzatto* (שד"ל), né à Trieste le 22 août 1800, professeur depuis 1829 à l'Institut rabbinique de Padoue, membre de l'Académie impériale de cette ville et d'autres corps savants, est mort dans la nuit de Kippour, le 30 septembre 1865. A une connaissance approfondie du Talmud et des langues classiques, Luzzatto joignait une connaissance particulière de l'hébreu, qu'il cultiva depuis son enfance avec une infatigable ardeur; il l'écrivait comme un ancien, et bien qu'également versé dans plusieurs langues modernes, celle de la Bible eut

[1] O Seher du, des Augenlichts beraubt,
Der an Jehova und Judæa glaubt...

lui dit le poète contemporain Louis Wihl, dans sa dédicace des *Hirondelles.*

toujours les préférences de sa plume. En possession de nombreux manuscrits, d'éditions rares et curieuses d'ouvrages hébreux, il savait à fond notre littérature et son histoire, et on lui doit, dans ce domaine, une quantité de découvertes plus ou moins importantes. Une des plus belles est la restitution du *Divan de Juda Hallévi,* publié d'abord en extraits sous le titre de בתולת בת יהודה (Prague, 1840), puis repris sous une forme régulière et méthodique en 1864 (à Lyck), mais malheureusement interrompu par la mort. Telles sont encore ses dissertations sur Menaḥem ben Sarouq et Ḥasdaï ben Isaac, insérées dans son בית האוצר (Lemberg, 1847); le סדר תנאים ואמוראים, précieux fragment d'histoire talmudique, datant de 885 et publié dans le *Kérem Ḥémed,* année 1839; le *Philoxenus* ou אוהב גר (Vienne, 1830), qui est à la fois une excellente étude sur le Targoum et un recueil de variantes curieuses puisées dans des manuscrits ou des éditions rarissimes et qui lui ont permis de restituer le véritable texte d'Onqelos [1].

Il ne s'est pas contenté de publier et d'annoter de nombreuses poésies des écoles espagnole et provençale du moyen âge. Poète lui-même et supérieur à son homonyme du siècle passé [2], on a de lui une foule de pièces fugitives, disséminées dans différents recueils, et dont la plus grande partie a été réunie sous le nom de כנור נעים [3]. La plus remarquable peut-être, et qui fit sensation dans son temps, est la satire intitulée : דרך ארץ או אמיציזמוס, boutade pleine d'*humour,* insérée dans le ציון de Jost et Creizenach (1841), et à laquelle, malgré d'admirables qualités, on peut reprocher deux choses : un peu d'exagération dans la pensée et un peu de bizarrerie dans la forme. Introduire par exemple dans des vers hébreux un ציוויליזאציאן, à la fois *sesquipedale verbum* et bar-

[1] Voy. ci-dessus, p. 157.
[2] Voy. ci-dessus, p. 334.
[3] Par lui-même d'abord, puis, après sa mort (naturellement avec de nombreuses additions), par son fils, le docteur Isaïe Luzzatto; Padoue, 1879.

barisme, c'est faire deux fois preuve de mauvais goût. — Je soupçonne, il est vrai, que c'est une faute *voulue*.

Les insertions dont j'ai parlé sont loin d'être les seules. Depuis 1825, date de ses premiers travaux[1], il ne s'est pas écoulé une année où sa plume féconde et aimée du public n'ait réjoui, par quelque production nouvelle, les amis des lettres saintes. Ce sont tantôt des ouvrages publiés par lui-même, tantôt des lettres incorporées par des auteurs dans leurs publications et qui en sont parfois la meilleure page, tantôt enfin et le plus souvent des articles plus ou moins étendus, dont il a enrichi la plupart de nos recueils scientifiques ou littéraires.

Luzzatto fut par-dessus tout un esprit *original,* et cette qualité précieuse, mais dangereuse quelquefois, se manifeste dans tous ses écrits. La fervente piété qui l'animait n'excluait chez lui ni l'indépendance de la critique, ni la hardiesse des vues, ni le dédain des préjugés. Nous en avons eu plus d'une preuve dans le cours de cette histoire même, notamment à propos des Massorètes, dont il rajeunit considérablement l'institution et à qui il ne craint pas de reprocher plus d'une erreur dans la forme des mots, leur ponctuation ou leur accentuation. Il a donné d'autres preuves encore de son esprit libéral et de sa rigide sincérité, soit dans ses deux traités de théologie israélite, qui ne sont du reste que des esquisses[2], soit dans ses *Dialogues sur la Cabale,* composés dans sa

[1] Nous parlons de ses travaux hébreux *imprimés*. Mais il débuta bien plus tôt dans la vie littéraire, et sa famille possède de lui des œuvres inédites, en italien ou en hébreu, à dater de 1811. On peut lire le curieux catalogue dressé par son fils Isaïe, à la fin du *Pentateuque* traduit et annoté (édition posthume, Padoue, 1871-1875), ainsi que son Autobiographie publiée par le *Mosè* ou *Antologia israelitica* de Corfou, n° de mai 1879 et suiv.

[2] *Lezioni di teol. morale israelitica,* 1862; — *Lezioni di teol. dogmatica israelitica,* 1863-1864 (les premières, traduites en allemand par le rabbin docteur Igel, 1864). On peut y joindre le ס' יסודי התורה «les Bases de la Tôrah», véritable perle, que Luzzatto appelait lui-même sa meilleure production, מבחר פרי יגיעי (édit. posth.,

jeunesse, publiés dans le *Kérem Ḥémed* en 1832 et réimprimés avec additions (Goritz, 1852) sous le titre de ויכוח על חכמת הקבלה וכו'. Dans cet ouvrage, il démontre, par les arguments les plus solides, le peu d'antiquité du Zôhar et autres écrits cabalistiques, entreprise hardie et qu'il dut entourer de certains artifices littéraires, dans un pays et dans un temps où les œuvres de la Cabale étaient l'objet d'une vénération profonde. Mais il ne se prononce pas moins résolument, et en toute occasion, contre les envahissements du faux rationalisme qui, soit au moyen âge, soit de nos jours, prétend subordonner l'exégèse à la philosophie régnante. Il a même poussé le zèle sur ce point à un excès qu'on a justement blâmé, lorsqu'il défend à outrance Rachi contre Ibn-Ezra, et lorsqu'il méconnaît les immenses services que l'École juive-arabe en général a rendus à l'exégèse de l'Écriture sainte et à sa grammaire.

Personne cependant n'a pénétré plus avant que lui dans le sens naturel et grammatical de la Bible. Dès ses premières publications, il eut le courage de déclarer que, malgré les mérites des grands exégètes anciens et modernes, une multitude de passages bibliques n'avaient pas été suffisamment approfondis et n'étaient qu'*à peu près* expliqués (בקירוב ולא בצמצום). C'est à réparer cette lacune, si importante au point de vue historique, judaïque et littéraire, que Luzzatto a consacré la meilleure part de sa vie et de ses travaux. Dans ses nombreux écrits exégétiques, presque tous malheureusement fragmentaires, il n'exprime pas seulement ses idées personnelles, parfois contestables sans doute, mais toujours fines et ingénieuses; il met souvent à contribution les ouvrages de ses devanciers juifs et chrétiens, tantôt pour appuyer, tantôt pour combattre leurs opinions. C'est dans cet esprit qu'il élabora, durant de longues années, un commentaire hébreu de la Bible

Przemysl, 1880). Nous en avons rendu compte dans l'*Univers israélite*, n° du 1er octobre 1880.

avec traduction italienne. Les seules parties de ce vaste ouvrage qu'il ait menées à bonne fin sont : la traduction de Job (1844), le Pentateuque et quelques haphtarôth (המשתדל, 1846-1847), Isaïe (1855-1867) et des commentaires sur Jérémie, Ézéchiel, les Proverbes et Job (tous posthumes; Lemberg, 1876).

Il nous reste à parler de ses travaux didactiques dans ce domaine de l'exégèse, qu'il a tant enrichi. Les deux principales conditions pour l'intelligence de la Bible sont, a-t-il dit avec raison, la connaissance de sa nomenclature et celle de sa grammaire. Pour atteindre le premier but, il s'attacha de bonne heure, nous l'avons dit, à approfondir la synonymie hébraïque, à fixer, par l'examen attentif de leur emploi dans la Bible, la propriété des termes et les nuances qui les distinguent les uns des autres; mais il n'a laissé à cet égard que de simples essais[1]. Pour atteindre le second but, il composa en italien une grammaire hébraïque qui semble appelée sinon à révolutionner cette science, du moins à révéler une foule d'aspects nouveaux, de principes ou de procédés mal connus ou non encore soupçonnés jusqu'alors. La publication de cet important ouvrage n'a été achevée qu'après la mort de l'auteur (Padoue, 1853-69) par les soins de sa famille et de M. Lo-ly, un de ses meilleurs disciples. Luzzatto avait, du reste, déjà fait connaître quelques-unes de ses théories grammaticales, soit dans des *lettres* hébraïques adressées à divers savants et publiées par eux[2], soit, en ce qui concerne le *chaldéen biblique* et le dialecte *talmudique,* dans un opuscule commencé dès 1832 et publié en 1865; soit surtout dans la savante introduction intitulée *Prolegomeni ad una Grammatica ragionata della lingua ebraica* et publiée à Padoue en 1836. Ce dernier livre, qui malgré la modestie de son titre

[1] Cf. ci-dessus, p. 335.

[2] Lettre à S. Baer, auteur du תורת אמ"ת (1852), sur différentes particularités prosodiques; communications diverses à Gab. I. Polak d'Amsterdam; lettre aux éditeurs du מעשה אפד — (מאמר ביסודי דקדוק לה"ק, 1865), etc.

suppose déjà chez le lecteur une certaine connaissance de la langue et de la grammaire hébraïques, abonde en vues nouvelles, profondes, originales, quelques-unes paradoxales et ayant besoin de confirmation. Mais, comme tout ce qui est sorti de la plume de Luzzatto, il est instructif jusque dans ses erreurs; il a le rare mérite de *faire penser,* de stimuler et de féconder l'intelligence.

On peut souvent différer d'avis avec Luzzatto; on ne peut jamais s'empêcher d'admirer en lui le savant et l'homme d'esprit, d'aimer l'élégant et clair écrivain, de vénérer le pieux et probe Israélite, qu'entoura la triple auréole de la vertu, de la science et du malheur.

Aux emprunts assez nombreux que nous lui avons faits à lui-même, nous en ajouterons un dernier, en terminant ce cours par un coup d'œil rapide sur les principaux hébraïsants chrétiens jusqu'à nos jours. Comme nous nous proposons de ne faire connaître que les hommes et les faits les plus intéressants, nous nous bornerons à un simple aperçu et y mettrons en usage le précepte de Boileau :

Ajoutez quelquefois, et souvent effacez.

APPENDICE.

LES HÉBRAÏSANTS CHRÉTIENS.

Bien que, dès les premiers siècles de l'Église, Origène et saint Jérôme eussent étudié l'hébreu avec quelque succès et pussent lire la Bible dans l'original, la culture de la langue hébraïque n'occupa guère, jusque vers l'an 1500, que les seuls Israélites. Si l'on en excepte une ébauche de grammaire hébraïque, — les *Rudimenta linguæ hebraicæ,* — écrite par Pierre Schwartz (*Petrus Niger*), dominicain, dans la seconde moitié du xve siècle et restée inédite, il n'existait avant le xvie siècle ni grammaire ni lexique hébreux dans aucune langue de l'Europe. Le véritable créateur des études hébraïques dans la chrétienté fut *Jean Reuchlin,* dit en grec « Capnion ». Reuchlin eut pour maîtres successivement deux Juifs : d'abord en Allemagne, Jacob ben Yeḥiêl Loanz; puis à Rome, comme je l'ai dit[1], ʿÔbhadyah Sforno; et il publia à Pforzheim, en 1506, sous le titre de *Rudimenta hebraica,* un lexique et une petite grammaire, premières sources où puisèrent les chrétiens adonnés à l'étude de l'hébreu. Reuchlin publia aussi, en 1518, un traité *De accentibus et orthographiâ Hebræorum,* sans parler de divers autres ouvrages philologiques et même cabalistiques. Le schisme qui commença dans l'Allemagne en 1517 favorisa puissamment les études hébraïques chez les chrétiens, obligés de part et d'autre de recourir aux textes originaux de la Bible[2]. Luther écriva

[1] Ci-dessus, p. 304.

[2] Sept siècles auparavant, dans la Synagogue, une cause semblable avait produit le même effet. Voy. ci-dessus, p. 195 et 210.

qu'il n'aurait pas voulu, «pour mille millions de pièces d'or», se priver de la connaissance, quelle qu'elle fût, qu'il possédait de la grammaire hébraïque. La culture de l'hébreu ayant ainsi pris rang parmi les études théologiques, tant chez les catholiques que chez les protestants, on vit se multiplier rapidement les grammaires hébraïques.

Durant un siècle, les grammairiens chrétiens ne firent que copier les nôtres, et n'eurent guère d'autre mérite que de disposer dans un meilleur ordre les enseignements de leurs devanciers. Dans cette période écrivirent (pour ne citer que les plus connus): *Jean Buchsenstein* et *Alph. de Zamora,* deux Juifs apostats; — *Sanctes Pagninus* (Sante Pagnino), de Lucques, dominicain, hébraïsant habile et exact, auteur de traités grammaticaux, d'un dictionnaire estimé (*Thesaurus ling. sanctæ*) et d'une traduction latine littérale de l'Ancien et du Nouveau Testament; — *Sébastien Munster,* professeur à Heidelberg, puis à Bâle; écrivain fécond, qui traduisit en latin la plupart des ouvrages d'Elias Levita ainsi que le מכלול de Qimḥi, et composa lui-même des ouvrages importants, tels qu'un traité du calendrier juif, un *Dictionarium trilingue* (latin, grec et hébreu), une grammaire et un dictionnaire chaldaïques, enfin l'*Opus grammaticum consummatum,* grammaire tirée des différents écrits d'Elias; — le célèbre *Guillaume Postel,* professeur de mathématiques et de langues orientales au Collège de France, auteur d'un traité *De originibus, seu de hebr. linguæ et gentis antiquitate, deque variarum lingg. affinitate* (Paris, 1538), le premier essai connu de grammaire comparée; — *Paul Fagius,* ami d'Elias Levita, dont il traduisit en latin le תשבי et le שמות דברים (*Nomenclator*), indépendamment d'une grammaire composée par lui-même sous le titre de *Isagoge compendiaria in linguam hebr.*; — le cardinal *Bellarmin,* auteur d'une grammaire souvent réimprimée (*Institutiones linguæ hebr.*); — Jean *Drusius,* auteur d'ouvrages et opuscules relatifs à la grammaire et à l'exégèse, et aussi

d'un curieux traité des sentences et proverbes hébreux (*Apophthegmata*, 1591)[1].

Dans la première moitié du XVIIe siècle, les grammairiens chrétiens commencèrent peu à peu d'ajouter quelques nouvelles observations à celles de leurs devanciers israélites, surtout en tirant parti des langues sémitiques sœurs de l'hébreu.

Jean Buxtorf, l'un des premiers hébraïsants de l'époque, né à Camen (Westphalie) en 1564, mort à Bâle en 1629, publia en 1605 un *Epitome grammaticæ hebrææ*, puis en 1609 son *Thesaurus grammaticus ling. sanctæ*, l'un et l'autre souvent réimprimés, mais celui-ci plus complet, le plus complet même et le plus méthodique qui eût encore paru. Il écrivit en outre un bon Dictionnaire biblique (*Lexicon hebr. et chald.*); un *Lexicon chaldaicum, talmudicum et rabbinicum*, publié par son fils, et qui, malgré de nombreuses erreurs, témoigne d'une vaste érudition talmudique; *Tiberias*, dissertation historique, didactique (*Clavis Masoræ*) et critique sur la Massorah, et dont nous avons déjà parlé. — La famille des Buxtorf a fourni quatre savants, qui durant plus d'un siècle occupèrent la chaire d'hébreu à Bâle; le plus célèbre est Buxtorf le fils, traducteur du «Khozari» (*Liber Cosri*) et du «Guide des égarés» (*Doctor perplexorum*), auteur d'un Lexique hébreu et chaldéen, et d'une excellente revision des *Concordances* bibliques[2].

Des grammaires hébraïques furent aussi composées dans le cours du XVIIe siècle par *Calasius*; Guill. *Schickard*, professeur à Tubingue, auteur de l'*Horologium hebræum* (1623), célèbre par sa brièveté, grâce à laquelle il fut réimprimé plus de trente fois; *Erpenius* (Erpen), hébraïsant et arabisant distingué, professeur à

[1] Mentionnons, à cette occasion, le *Millîn de-rabbânân'*, d'Israël Michelstädt (1784); la *Rabbinische Blumenlese* de Léop. Dukes et l'excellent recueil «Sentences et proverbes du Talmud et du Midrasch» de M. le rabbin Schuhl, notre ancien élève (Impr. Nat., 1878).

[2] Voy. ci-dessus, p. 290, note 2.

Leyde, et beaucoup d'autres moins connus. — Salomon *Glassius* publia à Leipsick, en 1623, sa savante *Philologia sacra,* où il répand un grand jour sur la syntaxe hébraïque et sur la rhétorique des livres saints. *Louis de Dieu,* savant orientaliste, est auteur d'une *Grammatica trilinguis* ou דקדוק לשונות הקדם, où il compare entre elles, quant aux formes grammaticales et à la syntaxe, les langues hébraïque, chaldaïque et syriaque. — Gaspar *Ledebuhr,* de Poméranie, éclaircit, dans sa *Catena scripturæ* ou שלשלת הסקרא, la doctrine des accents. — Jean *Hottinger* et André *Sennert* écrivirent des grammaires comparées ou, comme ils les appelaient, « harmoniques », des principales langues sémitiques. — J. M. *Dilherr,* de Nuremberg, philologue et théologien distingué, que Luzzatto paraît placer dans le XVIIIe siècle, mais qui appartient au XVIIe (1604-1669), écrivit un *Atrium ling. sanctæ hebraicæ,* un *Peristylium ling. sanct. hebr.* et un traité des mots irréguliers (*Syllabus vocum irregularium S. S.*). — Enfin, au milieu de ce même siècle, le Hollandais Jacques *Alting,* pour satisfaire au vœu de ses disciples, qui lui demandaient l'explication de certaines particularités grammaticales, se fit chef d'une nouvelle école. Il se mit à rechercher la cause des changements de voyelles si fréquents en hébreu, et imagina, pour les motiver, l'hypothèse dite le système des « durées » (*moræ*), système qu'il expose dans ses *Fundamenta punctationis ling. sanctæ* (Groningue, 1654), et qui brille plus par la finesse que par la vérité. La base de cette doctrine, c'est que toute syllabe doit contenir, outre sa consonne initiale, une *durée* entière, ou deux *temps.* La voyelle longue est de deux temps, la brève d'un seul temps. Le temps ou la demi-durée qui manque à la voyelle brève est compensée de différentes manières, la voyelle étant suivie :- 1° d'une consonne exprimée, par exemple מִן ; 2° d'une consonne latente compensée par le *daghech,* exemple וַתִּקַּח; 3° d'une consonne latente non compensée, exemple אֶחָד; 4° d'une lettre quiescente, exemple עֲשֹׂה; 5° d'un accent, exemple דֶּשֶׁא ; 6° d'un

demi-accent, exemple נִגְּשָׁה. — Ce système, suivi longtemps en Hollande, fut importé par J. André *Danz* (Danzius) dans les écoles de l'Allemagne, où il eut également un long règne. Danz l'avait légèrement modifié, en accordant de plus un temps à chaque consonne, et donnant ainsi trois temps à toute syllabe. Ainsi, dans פָּקַד, la syllabe פָּ aurait trois temps, un de la consonne et deux de la voyelle longue; pareillement la syllabe קַד, savoir deux des deux consonnes et un de la voyelle brève. Mais deux consonnes précédant la voyelle, par exemple פְּקֹד, n'ont qu'un seul temps... Dans ce système, dit avec raison Luzzatto, on abuse l'élève en lui enseignant au 3° que le temps qui manque à la voyelle brève peut être compensé par une consonne absente et qui n'est pas non plus accusée par un *daghech;* ce qui revient à dire que le *temps*, qu'on prétend ne devoir jamais manquer, manque absolument dans אַחֵר, מַהֵר, שַׁחַת, יְרַחֵם, etc. Mieux valait admettre une exception. Mais celle-ci admise, le système tombe. En effet, s'il importait à la langue ou aux ponctuateurs que les syllabes ne fussent pas privées des deux (ou des trois) temps, pourquoi ne pas ponctuer אָחֵר, מָהֵר, שָׁחַת, ירחם, avec voyelles longues? Plus vaine encore est l'opinion de Danz, qui attribue un temps égal à קד et à פְּקֹד, c'est-à-dire à une seule consonne, et à deux consonnes séparées par un *chewa* mobile[1].

Mathias *Wasmuth*, orientaliste danois, publia à Rostock (1664) son *Institutio methodica accentuationis hebrææ, regulis xv,* puis à Kiel (1666) sa *Grammatica hebræa nova, ac singulari facilitate, regulis L omnia et singula compendiose simul et absolutissime complexa;* deux ouvrages estimables, mais où le nombre restreint des règles annoncé au frontispice est assez illusoire, ces ouvrages n'étant ni moins

[1] On voit que Luzzatto, à qui nous empruntons cette discussion, distingue, avec la presque totalité des hébraïsants, le *chewa* mobile (*nâ*) du quiescent (*nâḥ*). Il s'est ravisé depuis, et a prétendu qu'il n'y a point de *chewa* mobile; paradoxe insoutenable, bien qu'il l'ait soutenu par une multitude d'arguments. *Quandoque bonus dormitat Homerus.*

longs ni moins compliqués que les autres du même genre. Dans l'*Institutio accentuationis*, Wasmuth améliore et enrichit la *Catena* de Ledebuhr, mais y conserve encore mainte erreur. Son ouvrage fut à son tour simplifié, mais nullement corrigé, par Philippe *Ouseel*, qui publia à Leyde les deux ouvrages : *Introductio in accentuationem Hebræorum metricam*, 1714; id. *prosaicam*, 1715. La grammaire de Wasmuth fut abrégée par Chrétien *Reineccius* (Reinecke), auteur également de deux lexiques abrégés hébreux-chaldaïques, d'une bonne édition critique de la Bible avec les principales variantes, d'une édition des Septante avec les apocryphes, etc. — Jean *Leusden*, qui publia également une bible hébraïque fort estimée (Amsterdam et Utrecht), est auteur d'une *Synopsis ebraismi et chaldaismi* (Utrecht, 1667). Christophe *Cellarius*, le savant géographe de Smalkalde, écrivit une grammaire hébraïque en tableaux synoptiques, destinés à enseigner l'hébreu en vingt-quatre heures (comme précédemment Schickard). — L'habile orientaliste *Danz*, déjà nommé, et auteur de divers écrits sur la littérature hébraïque, donna en 1696 une grammaire hébraïque et chaldaïque sous le titre de המדקדק, *seu Litterator ebræo-chaldæus*, et une syntaxe intitulée המתורגמן, *seu Interpres ebræo-chaldæus*, outre un abrégé de grammaire hébréo-chaldaïque plusieurs fois réimprimé. Écrivain érudit et subtil, il donne dans ses ouvrages nombre d'explications et de dérivations nouvelles, à la vérité ingénieuses, mais peu judicieuses et parfois puériles ou pédantesques. Ce système, qu'on a appelé *Via hebraizandi metaphysica*, fut continué plus ou moins fidèlement par plusieurs hébraïsants, dont les plus connus sont : *Mathias Hiller*, surnommé le Bochart de l'Allemagne (auteur d'un lexique latin-hébreu, d'un *Onomasticon sacrum* sur les noms propres hébreux, de l'*Hierophyticon* ou Botanique de la Bible, etc.); les frères *Tympe* (dans une édition du מתורגמן d'El. Levita et dans les *Notes* qu'ils ajoutèrent aux *Concordantiæ particularum* de Noldius); enfin Gaspar *Neumann* (ספר תולדות et מפתח בית עבר),

qui prétendait que chaque lettre de l'alphabet hébreu avait une signification particulière, le א par exemple signifiant l'activité, le mouvement; le ב, le cube, etc.; paradoxe repris de nos jours par Fabre d'Olivet et autres.

Ces aberrations furent combattues par l'illustre Hollandais Albert *Schultens* (1686-1750, professeur de langues orientales à Leyde), qui en cela a grandement mérité de la langue hébraïque. Mais, comme il arrive d'ordinaire que les hommes ne savent pas aller directement de l'excès au juste milieu, et qu'ils se jettent volontiers dans l'excès contraire, ainsi Schultens, en s'écartant de la « voie métaphysique », en adopta une autre non moins trompeuse, plus dangereuse même que la première, en ce que, laissant moins de liberté à l'esprit, elle a une plus grande apparence de vérité. Très versé dans l'arabe et sa littérature, il s'imagina pouvoir, avec son aide, tout expliquer dans la langue hébraïque. Déjà Saadyah, Juda Ibn-Qoreich, Ibn-Djanâḥ, Ibn-Ezra et autres Juifs anciens, de même que plusieurs savants chrétiens, s'étaient servis de l'arabe avec succès pour expliquer les mots bibliques les moins usités. Schultens, et beaucoup d'autres à son exemple, passèrent toute limite raisonnable en dénaturant sans nécessité le sens des mots les plus ordinaires, désapprouvés en cela par les orientalistes les plus distingués de nos jours. En outre, l'arabisme n'avait été jusqu'alors mis à contribution que pour la partie lexicologique, c'est-à-dire pour élucider la valeur individuelle de certains mots: Schultens l'étendit à la partie grammaticale. Après divers autres ouvrages, il publia à Leyde, en 1737, ses *Institutiones ad fundamenta linguæ hebrææ,* depuis abrégées et mises dans un meilleur ordre par Guill. *Schrœder,* professeur à Groningue (mort en 1798), dont la nouvelle grammaire, publiée en 1766, eut de nombreuses éditions. — Une autre tendance qui caractérise le système de Schultens, c'est qu'il prétend ramener tous les faits de la langue hébraïque à l'*analogie,* et faire disparaître par ce moyen toute irré-

gularité. Les expédients qu'il adopte à cette fin sont au nombre de trois. Le premier est de supposer, comme usitées en hébreu, beaucoup de formes que la Bible n'offre que rarement et à titre d'anomalies, mais qui sont très communes et normales en arabe. Méthode peu sûre, car il est certain que l'arabe, plus moderne que l'hébreu, doit s'être, depuis les temps bibliques, considérablement modifié et enrichi par l'adoption de diverses formes autrefois inconnues. Le deuxième expédient est de changer la dérivation naturelle des mots en faisant manifestement violence au contexte et au bon sens. C'est ainsi que, pour justifier le *yod* redondant de איתם (*Ps.*, XIX, 14), il l'explique «je serai orphelin» (je vivrai solitaire), et qu'il prétend que le חמותי d'Isaïe (XLIV, 16), qui est *milra*ʿ[1], signifie, non, comme le veut le contexte, «je me suis réchauffé», mais «l'action de me réchauffer» (*o incalescere meum!*). Son troisième moyen, plus expéditif encore, consiste à soutenir que la langue vivante s'inquiétait peu des règles. Sans doute cela est vrai en partie, et c'est précisément par ce motif que les anciens grammairiens, tant malmenés par Schultens, ont admis dans le texte saint diverses anomalies. Plus sincères[2] que le grammairien hollandais, les Juifs ignoraient cet art de commencer par l'ambitieuse prétention d'éliminer toutes les irrégularités, pour arriver finalement à déclarer que les langues vivantes s'inquiètent peu des règles : *Non fumum ex fulgore, sed ex fumo dare lucem*[3], tel était leur souci.

Cet orientaliste très savant, mais moins fort comme philosophe et comme critique, ne sut pas s'affranchir de certaines opinions erronées de ses devanciers, telles que le système des *durées* d'Al-

[1] C'est-à-dire accentué à la dernière syllabe; les mots accentués à la pénultième sont dits *mil'él*. *Milra*ʿ et *mil'él* sont deux mots chaldéens signifiant litt. «en bas» et «en haut». On emploie aussi quelquefois les termes hébreux מעמו למטה, מעמו למעלה.

[2] C'est le mot de Luzzatto, mais il est peu charitable. Nous eussions dit: *plus conséquents*.

[3] Horace, *Ars poët.*, 143.

ting et celui qui dérive des verbes tous les noms et les particules; opinions auxquelles il ajouta, de son cru, la doctrine des formes *ségolées*, laquelle suppose que toutes ces formes ont eu primitivement, comme elles l'ont encore en arabe, la voyelle à la première consonne, de sorte que les formes propres et primitives de מֶלֶךְ, בֶּגֶד, גֹּדֶל, מִשְׁמֶרֶת, seraient respectivement מַלְךְ, בִּגְדְ, גֻּדְלְ, מִשְׁמַרְתְּ. Le premier système est désormais à peu près oublié; le second, combattu par Aurivillius et par Jahn, et abandonné par Gesenius, est en grande partie discrédité; le troisième a bien conservé son influence jusqu'en ces derniers temps, mais sans aucun droit; et Luzzatto, qui l'avait d'abord adopté lui-même, a depuis démontré péremptoirement tout ce que cette hypothèse a non seulement d'arbitraire, mais d'invraisemblable.

Dans ce même XVIIIe siècle se distingua en Allemagne l'école de Halle (Prusse), qui cite avec orgueil : d'abord les *Michaëlis*, véritable dynastie d'orientalistes, qui rappelle les Buxtorf, et dont les plus célèbres sont: Jean-Henri Michaëlis (1668-1738), auteur de grammaires hébraïques, chaldaïques, de traités sur les *accents prosaïques*, sur les *idiotismes hébreux*, etc.; son fils, Chrétien-Benoît (mort en 1764), auteur des *Lumina syriaca pro illustrando hebraismo sacro*, etc.; Jean-David, fils du précédent (1717-1791), introducteur de la méthode de Schultens en Allemagne, professeur de philosophie à Gœttingue, directeur de l'Académie royale et du séminaire philologique de cette ville. — Puis encore Jean *Simonis* (mort en 1768), auteur d'une *Introductio grammatico-critica in ling. hebr.*, d'un *Onomasticon Veteris Test.* (nomenclature et étymologie des noms propres bibliques), d'un *Lexicon manuale hebr. et chald.* (réimprimé avec corrections et additions par Eichhorn, puis par Winer), tous ouvrages estimés et estimables. — Guill.-Franç. *Hetzel* (1754-1824), auteur de grammaires arabe, hébraïque, syriaque, d'un dictionnaire de la Bible en trois volumes et d'un commentaire de l'Ancien et du Nouveau Testament en dix volumes.

— Jean Séverin *Vater* (1771-1826), savant linguiste, auteur de plusieurs commentaires bibliques, de grammaires hébraïque, syriaque, chaldaïque, arabe, d'un tableau encyclopédique des langues humaines, de leurs grammaires et dictionnaires, et le premier qui distribua les noms hébreux en déclinaisons, à l'instar des grammaires grecques et latines. — Enfin, le plus célèbre de tous, Guill. *Gesenius* (né à Nordhausen en 1785, mort en 1842), dont le *Lehrgebäude der hebr. Sprache* (Leipsick, 1817) surpassa de bien loin toutes les grammaires antérieures. Il publia depuis un abrégé de cet ouvrage (*Hebr. Grammatik*), qui eut de nombreuses éditions et auquel il annexa une anthologie biblique (*Lesebuch*) avec notes et glossaire. Il est, en outre, auteur de plusieurs dissertations sur des inscriptions orientales et sur le Pentateuque samaritain, d'un excellent lexique manuel (*Handwörterbuch*) hébreu et chaldéen, dont il existe plusieurs éditions en allemand et une en latin (1833); d'une Histoire de la langue hébraïque (1815), un peu arriérée aujourd'hui; d'un savant commentaire sur Isaïe avec traduction (1820-1821, 3 vol.), et d'un *Thesaurus linguæ hebr. et chald. Vet. Test.* (1827-1842), ouvrage important et considérable, mais que la mort l'empêcha de terminer[1].

J.-F. *Hirt,* sectateur de Danz, publia à Iéna (1771) le *Syntagma observationum ad ling. sacram pertinentium,* en opposition surtout aux doctrines de Schultens; mais il fut peut-être le dernier partisan, en Allemagne, de la vieille méthode métaphysique. — Charles *Aurivillius* (d'Orville), dans ses *Dissertationes ad sacras litteras et philologiam orientalem pertinentes* (Gœttingue, 1790), a plusieurs bonnes observations sur la science de l'hébraïsme. — Le célèbre Jean *Jahn* (théologien catholique, chanoine de l'église métropolitaine de Vienne, 1750-1817), auteur d'une Archéologie biblique, d'une Introduction à l'Ancien Testament, d'un *Enchiridion hermeneuticæ generalis* (mis à l'index à Rome) et d'autres ouvrages très estimés,

[1] Interrompu à la lettre ט, il a été continué et achevé en 1853 par Rœdiger.

écrivit une grammaire hébraïque en allemand d'abord (1792-1799), puis en latin (1809), ainsi que des grammaires chaldaïque et syriaque.

Georges-Henri-Aug. *Ewald* publia à Leipsick[1], en 1827, sa *Kritische Grammatik der hebr. Sprache,* travail original, plein d'idées neuves, toujours ingénieuses et souvent judicieuses. Sans être parvenu à découvrir la nature et les lois de l'hébraïsme primitif, Ewald a cependant deviné quelques-unes de ces lois et jeté sur un grand nombre de formes grammaticales la lumière d'une fine analyse. Dans la question difficile de l'antiquité relative de l'araméen et de l'hébreu, il se prononce en faveur de ce dernier, opinion contraire, nous le savons, à celle de Luzzatto... *Et adhuc sub judice lis est.* On doit encore à sa plume féconde la traduction de plusieurs des livres poétiques de la Bible, des dissertations sur la littérature orientale, de savantes études sur l'exégèse au moyen âge (en collaboration avec M. Dukes), etc. Cet éminent grammairien, mort en 1875, dispute à Gesenius l'admiration et l'empire des écoles allemandes. Ferdinand *Hitzig,* autre contemporain fort distingué, professeur à l'Université de Zurich, traducteur et annotateur des Prophètes, dédia à ce même Ewald son travail sur Isaïe (Heidelberg, 1833), en lui décernant le titre de Restaurateur de la science hébraïque (*Neubegründer einer Wissenschaft hebräischer Sprache*); épithète qu'il appartient à la postérité d'apprécier, et dont elle aura, selon toute apparence, à rabattre quelque chose.

L'Italie compte aussi, depuis le XVIIIe siècle, un bon nombre d'hébraïsants chrétiens dont Luzzatto cite les noms et les œuvres, lesquels ont eu, en général, peu de retentissement. Nous nommerons seulement, vers la fin de ce même siècle, Thomas Valperga *Caluso,* qui introduisit dans l'Université de Turin les théories d'Alting et de Schultens, et dont les *Premières leçons de grammaire hébraïque* sont, dans leur concision, aussi exactes qu'instructives. Puis, à la

[1] Et non à Gœttingue, comme dit Luzzatto.

fois dans le dernier siècle et dans le nôtre, l'illustre abbé Jean Bernard *de' Rossi* (1742-1831), auteur de travaux fort importants sur la Bibliographie et la Critique sacrées, d'un excellent dictionnaire des écrivains hébreux et de leurs œuvres (Parme, 1802, traduit en allemand par le D[r] Hamberger, Leips., 1839), et, dans le domaine grammatical, de deux ouvrages intitulés *Synopsis institutionum hebraicarum* (Parme, 1807) et *Introduction à l'étude de la langue hébraïque* (*ib.,* 1815). Enfin, Pierre Herminius *Tiboni*, professeur au séminaire de Brescia, a publié en 1833, à Padoue, une Anthologie hébraïque accompagnée d'un bon glossaire.

En Hollande, Tacone *Roorda,* professeur à Amsterdam, est auteur d'une fort estimable *Grammatica hebræa* en deux volumes (Leyde, 1831-1833). — En Angleterre, Samuel *Lee* donna à Londres (1827) l'ouvrage intitulé *Lectures sur la grammaire hébraïque.* Roorda appelle cet hébraïsant : « Anglum eruditissimum, qui, quamvis multa, ab aliis vere dicta, temere subvertit, nonnulla tamen recte observavit ac monuit. » — En Suisse, J.-E. Cellérier a publié (Genève, 2[e] édit., 1824) des *Éléments de grammaire hébraïque,* suivis des principes de la syntaxe selon Gesenius. — En France, J.-B. *Ladvocat,* bibliothécaire de la Sorbonne (1709-1765), a écrit une *Grammaire hébraïque* qui a eu longtemps parmi les chrétiens une vogue aussi grande que peu méritée, et qu'ont détrônée de nos jours, quoique bien imparfaites encore, les grammaires hébraïque et chaldaïque de l'abbé *Glaire,* auxquelles on peut joindre les nombreuses élucubrations philologiques, étymologiques et fantastiques de l'abbé *Latouche* (mort en 1878), et celles, assez semblables, quoique moins ambitieuses, de M. de *Campos-Leyza* (« Clef de l'interprétation hébraïque, ou Analyse étymologique des racines de cette langue »; Bordeaux, 1872).

Enfin, il convient de mentionner, au terme de cette étude, et pour l'étrangeté et pour la célébrité de son système, le novateur

François *Masclef,* chanoine d'Amiens (1663-1738), qui, dans sa *Grammatica hebraica, a punctis aliisque inventis massorethicis libera* (Paris, 1716, 1731), prétendit enseigner à lire l'hébreu et les autres langues sémitiques sans le secours des points-voyelles, et cela en prononçant chaque consonne avec la voyelle qui entre dans son nom. Ainsi, le ב doit sonner constamment *bé,* le ג *ghi,* le ד *da,* parce que *bêth, ghimel, dâleth* sont les noms de ces lettres. La seule exception à cette loi est lorsqu'une consonne est suivie d'une lettre voyelle, savoir une des six lettres ע י ח ו ה א, auxquelles il plaît à notre chanoine d'attribuer les valeurs suivantes (toujours d'après le même système) : א *a,* ה *é,* ו *ou,* ח *ê* ouvert, י *i,* ע *a* fort et aspiré. De syllabe en *o,* il n'y en a pas en hébreu, en chaldéen ni en syriaque (!) : le ק, seule consonne dont le nom, chez les Hébreux, porte un *o,* est appelé par lui *kouph.*

Cet absurde système, maintes fois réfuté, trouva pendant quelque temps des partisans, vu la facilité qu'il semble offrir pour l'étude de la langue sainte, en débarrassant la grammaire de cette multitude de règles qui se rapportent à la ponctuation. Mais, dit fort bien Luzzatto, s'il donne quelque facilité à ceux qui *étudient,* il apporte en revanche mille difficultés à ceux qui *ont étudié;* car il augmente à l'infini le nombre des homonymes et des équivoques, et laisse au discernement (ou à la divination) du lecteur à décider quand un mot tel que דבר (qui selon Masclef doit toujours se lire *daber*) signifie *chose* ou *peste, parle* (impér.), *parla,* ou *parlant*[1]. En outre, dans ce système, les deux formes *pi'ël* et *pou'al* disparaissent entièrement et se confondent avec le *qal;* et cependant la dissem-

[1] Ajoutons qu'il n'est pas possible que des choses aussi différentes que חֵלֶב et חָלָב, חָרָשׁ et חֵרֵשׁ, אַיִל et אָיִל... aient été exprimées par le même terme. — Il est vrai que les mêmes objections pourraient être faites à la langue hébraïque, considérée avant l'invention des points-voyelles; mais alors du moins la langue *parlée* différenciait ces mots, et l'invention des points n'a même pas eu d'autre but que d'indiquer et de conserver, dans le déclin de la langue, la prononciation exacte de chaque mot. Voy. ci-dessus, p. 118 et suiv.

blance de ces conjugaisons apparaît clairement, non dans les voyelles seules, mais même dans les consonnes, puisque les formes *pi'él* et *pou'al* prennent au participe un מ qui n'existe pas au *qal*. Or, les formes *qal* et *pi'él* ont dans un grand nombre de verbes une signification très différente; par exemple, le chaldéen et le syriaque expriment *acheter* par זְבַן et *vendre* par זַבֵּן[1]. Dans la doctrine de Masclef, l'achat et la vente se seraient exprimés par un même terme!

Ce système fut reproduit et modifié par le P. Juvénal *Sacchi*, qui, dans une *Dissertation sur l'ancienne lecture des Hébreux* (Milan, 1786), prétendit que les lettres א ה ו ח י ע étaient voyelles: א *a*, ה *é*, ו *ou*, ח *ê* fort, י *i*, ע *o*, ajoutant, à la différence de Masclef, qu'en l'absence de toute voyelle on doit sous-entendre un *aleph*. Ainsi le mot דבר se lira toujours *dabar*. Ce système fut réfuté par le P. Jean-Baptiste *Gallicioli*, dans une dissertation du même titre que la précédente (Venise, 1787).

A cet exposé de Luzzatto j'ajouterai que les idées de Masclef, soit sous leur forme première, soit avec les amendements du Père Sacchi, ont été respectivement adoptées et soutenues à grand fracas par le P. Houbigant au dernier siècle, et par feu Latouche, déjà nommé, dans celui-ci. Le premier, savant d'ailleurs très distingué, auteur d'une Introduction à l'Écriture sainte et d'une splendide édition de la Bible (1753), accompagnée d'une version latine estimée et de notes critiques qui corrigent le texte hébreu, publia aussi (Paris, 1732) les *Racines hébraïques sans points-voyelles*, sur le plan du célèbre «Jardin» de Lancelot, et il plaça en tête de cet ouvrage une longue dissertation qui n'est, en majeure partie, qu'un plaidoyer aussi fastidieux que peu concluant en faveur du

[1] Cf. en hébreu לָמַד et לִמֵּד, חָטָא et חִטֵּא, שָׁרַשׁ et שֵׁרֵשׁ, etc. Toutefois, cet argument perd de sa force si l'on considère que certains verbes, dans d'autres langues, offrent la même ambiguïté : tels sont, en français, *apprendre*, *fréter*, *louer* (prendre ou donner en location); en allemand, *lehnen*, *leihen*, etc.

système de Masclef. Je dois dire aussi que, nonobstant l'assertion de mon illustre guide, ce système n'est pas tout à fait abandonné aujourd'hui[1], et que sa facilité séduisante, quoique fort illusoire, lui a conquis un certain nombre de partisans, surtout parmi les chrétiens, qu'effraye d'une part la proverbiale difficulté de l'hébreu, et qui d'autre part se contentent assez généralement d'une connaissance superficielle de cette langue.

[1] Au moment même où nous écrivons (décembre 1880), vient de paraître le premier fascicule d'un ouvrage («la Linguistique dévoilée», par L. Lévy-Bing; Paris, chez Vieweg), dont l'auteur prétend rattacher étymologiquement au phénicien, c'est-à-dire à l'hébreu, toutes les langues indo-européennes, et s'imagine simplifier l'intelligence de cette langue mère en lui appliquant le principe de Masclef.

INDEX ALPHABÉTIQUE.

(n. = note; s. = et suivantes.)

TABLE DES MATIÈRES.

TROISIÈME PARTIE.

HISTOIRE DE L'EXÉGÈSE.

APPENDICE.